

# الزواع فلسفہ

میں

پروفیسر ولیم ارنسٹ ہاکنگ کی مشہور و معرکہ آرا کتاب  
”ٹائمیں آف فلاسفی“ کا ترجمہ

از

ظفر حسین خاں  
سابق انسپکٹر مدارس یو۔ پی



# فہرست مضامین

۷	.....	مقدمہ مترجم
۱۶	.....	دیباچہ
۲۱	.....	حصہ اول
۲۱	.....	انواع اربعہ الطبیعیات
۲۱	.....	باب ۱۔ فلسفہ کیا ہے
۳۹	.....	باب ۲۔ فلسفہ کی ابتدائی شکل۔ روحیت
۵۲	.....	نوع اول دہریت
۵۲	.....	باب ۳۔ کائنات پر ایک دہرہ نہ نظر
۷۸	.....	باب ۴۔ دہریت کی منطق
۸۶	.....	باب ۵۔ دہری اخلاقیات
۹۰	.....	باب ۶۔ تنقید دہریت
۱۰۶	.....	باب ۷۔ غائیات کا ایک جدید تر نظریہ
۱۱۵	.....	حصہ دوم
۱۱۵	.....	نظریات علم
۱۱۵	.....	باب ۸۔ عقل پر عدم استناد۔ تشکیک
۱۳۰	.....	نوع دوم۔ عملیت
۱۳۰	.....	باب ۹۔ عملیت کیا ہے

شائع کرو  
انجمن ترقی اُردو (ہند)  
علی گڑھ

بار اول ماہ ۱۹۵۲ء

قیمت غیر مجلد پانچ روپے مجلد پانچ روپے آٹھ آنے

کتابت و طباعت نہایت تمام  
دانش محل، امین الدولہ پارک لکھنؤ  
سرفراز قومی پریس لکھنؤ



۲۴۹	باب ۲۶- تصورات اور اخلاقیات
۲۶۷	نوع ششم حقیقت
۲۶۷	باب ۲۷- حقیقت
۲۷۵	باب ۲۸- جدید حقیقت
۲۸۸	باب ۲۹- تنقید حقیقت
۳۰۳	نوع ہفتم- بریت
۳۰۳	باب ۳۰- بریت
۳۱۲	باب ۳۱- نظری بریت
۳۱۹	باب ۳۲- علمی بریت
۳۳۱	باب ۳۳- تنقید بریت
۳۳۶	حصہ چہارم
۳۳۶	ترکیب انواع
۳۳۶	باب ۳۴- فلسفہ کی ساخت
۳۴۵	باب ۳۵- اقبال اعتقاد
۳۵۷	فرہنگ اصطلاحات
۳۶۵	فلسفہ پر اردو میں منتخب کتابوں کی فہرست

۱۴۶۰	باب ۱۰۔ عملیت کی تنقید
۱۵۷	نوع سوم۔ وجدانیت
۱۵۷	باب ۱۱۔ احساس، ذریعہ علم کے طور پر
۱۶۳	باب ۱۲۔ وجدانیت سے مراد
۱۶۸	باب ۱۳۔ برگساں
۱۷۴	باب ۱۴۔ تنقید وجدانیت
۱۸۱	باب ۱۵۔ وجدانیت کا تخمینہ
۱۸۹	حصہ سوم
۱۸۹	انواع مابعد الطبیعیات اور علیات
۱۸۹	نوع چہارم۔ ثنویت
۱۸۹	باب ۱۶۔ ثنویت
۱۹۵	باب ۱۷۔ ثنویت کی تنقید
۲۰۶	باب ۱۸۔ کوئی ثنویت
۲۱۱	نوع پنجم۔ تصورات
۲۱۱	باب ۱۹۔ تصورات کیا ہے
۲۱۴	باب ۲۰۔ تصورات کے وجدانات
۲۱۷	باب ۲۱۔ برکے
۲۲۲	باب ۲۲۔ موضوعی تصورات
۲۳۱	باب ۲۳۔ معروضی تصورات
۲۳۸	باب ۲۴۔ فطرت کا دعوہ کیوں ہے
۲۴۵	باب ۲۵۔ تصورات کے استعمال

## مقدمہ

پروفیسر ہانگ کی "ٹائپس آف فلاسفی" جس کا ترجمہ اُردو داں پبلک کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے اُن کتابوں میں سے ہے جو شائع ہوتے ہی قبول عام کی سند حاصل کر لیتی ہیں۔ یونیورسٹیوں نے اس کتاب کو پریس سے نکلتے ہی ہاتھوں ہاتھ لیا اور کم و بیش بیس سال سے درسیات میں شامل ہے۔ اسی کے ساتھ اپنی عام فہمی اور سلاست بیان کی بنا پر یہ کتاب عام شائقین فلسفہ میں بھی بہت مقبول ہوئی۔

بیس سال کے پیہم کامیاب تجربہ کے بعد اُردو داں پبلک کو فلسفہ سے روشناس کرانے کے لئے شاید اس سے بہتر کوئی دوسرا مجرب نسخہ نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ اسی کو اُردو کے جامہ میں پیش کیا جا رہا ہے۔ مترجم کے پیش نظر ہانگ کے علاوہ دیگر معلمین فلسفہ مثلاً جوڈ بیٹرک، کننگھم وغیرہ کے تصنیفات بھی تھے لیکن ترجمہ سے فراغت کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ ہانگ آپ اپنی نظیر ہیں۔ اس انتخاب کے لئے دراصل سختی واد مالی جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب داس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، صدر انجمن ترقی اُردو دہند ہیں۔

شاید یہ ترجمہ محض اُردو داں حضرات کے علاوہ اُن طلباء کے لئے بھی مفید ثابت ہو جن کے کورس میں اصل کتاب داخل ہے اور جو اپنی مادر می زبان کی وساطت سے موضوع بحث پر بہ آسانی اور جلد عبور کر لینے کے بعد اصل کتاب کے مطالعہ سے زیادہ استفادہ کر سکیں اور امتحان کے لئے مطالب و مسائل کو اچھی طرح محفوظ رکھ سکیں۔

شروع میں مترجم کا ارادہ تھا کہ کتاب پر ایک تفصیلی مقدمہ لکھے جس میں فلسفہ کی موجودہ



اپنے ذہن میں متعین کرتا ہے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ اس تحریر کو مصنف کے ذہنا ہم رتبہ ہم مذاق اور ہم وطن یعنی وہ لوگ جن کا ذہنی پس منظر مصنف کے ذہنی پس منظر کے برابر ہے، پڑھتے اور سمجھتے ہیں۔ تیسرا درجہ وہ ہے کہ مصنف کے ہم وطن و ہم زبان لیکن ذہنی پس منظر میں اس سے مختلف اس کی تحریر کو پڑھتے اور کچھ سمجھتے ہیں۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ وہ لوگ جن کی مادری زبان تو وہی ہے جو مصنف کی لیکن ماحول مختلف، مثلاً کسی امریکی مصنف کی تحریر کوئی انگریز یا کسی انگریز کی تحریر کو کوئی امریکی پڑھتا اور اس کا کوئی مفہوم قرار دیتا ہے۔

پانچواں درجہ یہ کہ پڑھنے والے اور مصنف کی مادری زبان، ماحول اور ذہنی پس منظر میں اختلاف ہے، لیکن پڑھنے والا مصنف کی زبان جانتا ہے۔

چھٹا درجہ یہ کہ کوئی مترجم کسی مصنف کو اپنی مادری زبان میں ترجمہ کرتا، اور اصل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے ترجمہ کے مفادیم اپنے ذہن میں قرار دیتا ہے۔

ساتواں درجہ اس ترجمہ کو پڑھ کر ان لوگوں کے سمجھنے کا ہے جو مترجم کی طرح اصل مضمون اور اصل زبان سے واقف ہیں۔

آٹھواں درجہ اس ترجمہ کو پڑھ کر ان لوگوں کے سمجھنے کا ہے جن کے لئے اصل زبان اور مضمون دونوں غیر ہیں۔

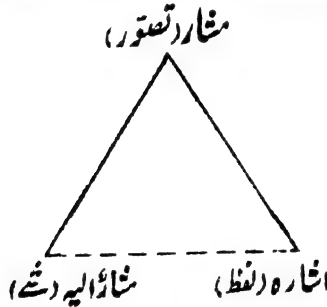
مارج فہم کی تقسیم بالکل صحیح و مفروضہ منطقی اصول پر نہیں کی گئی ہے، اس لئے کہ اختصاراً اور سہولت فہم کے لئے اکثر درمیانی مارج اوپر تلے کے مراتب میں ضم کر دئے گئے ہیں لیکن پہلا اور اخیر درجہ اپنی جگہ قائم کرتے ہوئے ذرا غور کیجئے کہ پہلے درجہ فہم یعنی مصنف کے فہم کے معیار سے، آٹھواں درجہ کس قدر دور ہے، اور اس لحاظ سے کہ بچے کا قول کس قدر صحیح ہے، پھر اگر مفادیم کے ترجمہ پر، زبان کی مخصوص خوبیوں کی ترجمانی کا بھی اضافہ کر دیا جائے، تو کیسا

تحریکوں، مثلاً مانتا ہریت (PHENOMENOLOGY) منطقی ایجابیت (LOGICAL POSITIVISM) اور وجودیت (EXISTENTIALISM) بہر سیر حاصل تبصرہ ہو جائیں، لیکن چند وجوہ سے اس خیال کو ترک کر دینا پڑا، جن میں سے سب سے بڑی وجہ خود مصنف کی خواہش کا احترام تھا جس کا اُس نے اپنے پہلے باب کے اخیر میں اظہار کیا ہے اور انواع "فلسفہ کی سادگی کو قائم رکھنے کی غرض سے ہر اضافہ اور تفصیل کی پیچیدگیوں سے احتراز کیا ہے۔ دوسرے، اس قبیل کے مباحث کی مناسب جگہ شاید کتاب کے شروع میں نہیں بلکہ اخیر میں ہے یعنی مقدمہ کی شکل میں نہیں بلکہ ضمیمہ کی صورت میں لیکن چونکہ یہ تحریکیں فلسفیانہ فکر کے سلسلہ کی آخری کڑیاں ہیں اور وسیع فلسفیانہ پس منظر کی طالب ہیں اس لئے مبتدیوں کی کتاب میں منتہیوں کی تجسّی کی چیز شامل کر دینا مناسب نہ تھا، چونکہ یہ مبتدیوں کے لئے غیر مفید ہوتا اور منتہیوں کو محض ضمیمہ کی خاطر فلسفہ کی ابتدائی کتاب خریدنے کی کیوں تکلیف دیکھتی الغرض مناسب یہی معلوم ہوا کہ ان تحریکات پر مستقل مقالہ سپرد قلم ہوں۔ دوران ترجمہ ہی میں دو تحریکوں یعنی وجودیت اور منطقی ایجابیت کے خاکے تیار ہو گئے تھے اور سواد کے جمع کرنے کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ چنانچہ منطقی ایجابیت پر جوڑ کی تنقید جو ابھی حال میں مشائع ہوئی ہے، مترجم کے پاس چند روز ہوئے آگئی ہے۔

دہا ترجمہ کا مسئلہ تو ترجمہ واقعی اگر اہم محال نہیں تو دشوار ترین شے تو ضرور ہے۔ اٹلی کے مشہور فلسفی کروچے (CROCE) کے خیال میں تو ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر آپ کروچے کے جواب میں تراجم کے کتب خانہ کے کتب خانہ بھی پیش کر دیں تو جس نقطہ نظر سے کروچے نے دعویٰ کیا ہے، اس کا جواب نہ ہوگا۔ اگر آپ نفیات کی خوردبین سے فہم انسانی کو دیکھیں تو اُس میں حسب ذیل مراج پائیں گے۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ مصنف اپنے افکار ضبط تحریر میں لاتا اور ان کو پڑھ کر اُس کے مفہم

مذکورہ بالا معروضات، نفسیات ترجمہ کے متعلق تھے نفسیات کی کتابوں میں غالباً اشاروں اور سطحی حوالوں کو چھوڑ کر، نفسیات ترجمہ ایک متقل موضوع کی حیثیت سے ابھی تشنہ بحث ہے، حالانکہ فلسفہ حال کا اقتنا ”معنویت“ اور ”مفہوم“ کا مفہوم سمجھنے کی جانب روز افزوں ہے، چنانچہ آگڈن اور رچرڈ کی ایک مشترکہ تصنیف کا نام ہی ”معنی“ (THE MEANING OF MEANING) ہے۔ سارے انہام و تفہیم کا بخوڑ، الفاظ، تصورات اور احشیا کے باہمی تشریحی تعلقات میں مضمر ہے ”لفظ“، ”تصور“ اور ”شے“ کے مفہام کا دامن تنگ پاکر، اہل فکر نے ”اشارہ“، ”مشار“ اور ”مشار الیہ“ کے اصطلاحات تجویز کئے ہیں جن میں تعلیم زیادہ ہے۔ ہر عمل فہم میں ان کا باہمی تعلق حسب ذیل مثلث کی شکل میں دکھایا گیا ہے



اس مثلث کے دیکھنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہر اشارہ اپنے مشار الیہ تک براہ راست نہیں پہنچتا، بلکہ مشار کی راہ سے پہنچتا ہے، چنانچہ مثلث کا قاعدہ ٹوٹی ہوئی لکیر سے دکھایا گیا ہے، نفسیات ترجمہ کے سارے کسب کا میدان مثلث داہنا ضلع ہے جو اشارہ اور مشار کے باہمی انتقالات کا تاشا گاہ ہے۔

اگرچہ جیسا اوپر کی شکل سے ظاہر ہوتا ہے کہ لفظ اور شے کے درمیان خلیج واقع ہے، لیکن اس علمی تحقیق کے خلاف عام عقیدہ میں لفظ اور شے کے درمیان خاصہ علت و معلول کا رشتہ ہے چنانچہ سارا منہ جنتر، مادہ، ٹوٹکے اسی عقیدہ پر بیٹھیں ہیں کہ چند الفاظ کے اعادہ سے اشیاء مطلوبہ وجود پذیر ہو جائیں گی بچوں کے نام رکھنے میں بھی یہی عقیدہ کارفرما ہے۔

کوئی مترجم اس بوجھ کو اٹھا سکتا ہے۔

لیکن علی دنیا میں یہ استحال کبھی مانع ترجمہ نہیں ہوا۔ یونانی فلسفہ کا ترجمہ عربوں نے کیا، عربی سے یہ علوم دیگر یورپین زبانوں میں منتقل ہوئے۔ مشاہیر عالم کے تراجم ایک دوسری زبان میں آئے دن ہوتے رہتے ہیں۔ بوجھے تو تفاوت و اختلاف فہم کا قانون ہم غنوں اور ہم زبانوں میں بھی جاری ہے یہ تو کبھی ہوا نہیں کہ ہر مصنف اپنی تصنیف کو لئے خود ہی پڑھتا رہے۔ جہاں ایک انسان دوسرے انسان سے صد ہا اختلافات رکھتا ہے وہاں کچھ اقدار مشترک کبھی ہیں، منطق اور نقد و بحث کے اصول ایک ہیں۔ اختلاف زبان و نسل و مرزومہ افہام و تفہیم اور سلسلہ کار و بار میں کبھی حارج نہیں ہوتے در آمد اور برآمد اشیا کا سلسلہ مختلف ملکوں کے درمیان، بندھے کے اصول کے مطابق بغیر کسی غلطی کے جاری ہی رہتا ہے۔ اصل میں ترجمہ کا سنگلاخ ٹھٹھٹ لسانی خصوصیات ہیں یعنی الفاظ کا صوتی دروست توازن، اور وہ جذبات جو ان خصوصیات سے بیدار ہوتے ہیں، یہ جوہر العموم خالص ادب اور شاعری میں نمایاں ہوتے ہیں۔ ان کا ترجمہ اگر محال نہیں تو واقعی دشوار ترین تو ضرور ہے، لیکن زبان کے اس ادب پر جذباتی سطح کے نیچے، ایک گرمی سطح خیالات کی بھی ہے۔ یہاں ادب کی سطح کے تلاطم کے بجائے سکون و قیام ہے، زبان کے اس حصہ کا ترجمہ محال نہیں کہا جاسکتا۔ فلسفہ اور سائنس ہمیشہ موضوع ترجمہ رہے ہیں اور رہیں گے کیسے ان میں بھی لسانی خصوصیات کی بات آجاتی ہے، مثلاً ہائیکنگ ہی نے آئیڈیالزم (IDEALISM) یعنی تصوریت کی بحث میں لکھا ہے چونکہ آئیڈیالزم کا جزو آئیڈیل (IDEAL) ہے لہذا اس ہم یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ یہ آئیڈیلز (IDEALS) کا نظریہ ہے حالانکہ اس کے مفہوم کا اصلی جوہر آئیڈیا (IDEA) ہے۔ اب ان تمام مطالب کا ترجمہ ”تصوریت“ سے کس طرح کیجئے گا؟ اصل مقام پر آپ دیکھیں گے کہ مترجم اپنے فرض سے کس طرح عمدہ برآ ہوا ہے۔ یہاں اس کا اعادہ موجب طوالت ہوگا۔



ہے اور اصل کو ترجمہ میں دیانت کے ساتھ پیش کرنے کا ضامن ہے اس قسم کے ترجمہ میں زیادہ سے زیادہ ایک جملہ ترجمہ کی اکائی ہو سکتا ہے بس اسی کے حدود میں فقرات ٹوٹ پٹ کئے جاسکتے ہیں اور اتنا تصرف کیا جاسکتا کہ اسما کی جگہ اسی مادہ کے افعال یا افعال کی جگہ اسما صفت کی جگہ موصوف، یا صفت کی بجائے متعلق فعل اختیار کر لئے جائیں، لیکن مصنف کے اصل مفہوم کا کوئی جز و فوت نہ ہونے پائے، اور ہر لفظ کسی نہ کسی عنوان سے ترجمہ کے لپیٹ میں آجائے۔

پہلی نوع ترجمہ یعنی لفظی ترجمہ کو چھوڑ کر جسے اب کوئی پسند نہیں کرتا، اور اس لئے تقریباً متروک ہے ترجمہ کے دوسری تکنیک رائج ہیں، اور اپنی اپنی جگہ بالکل ٹھیک ہیں اگر محل استعمال ٹھیک ہو۔ ادبی شاہکاروں کا جن میں جذبی پہلو زیادہ غالب ہوتا ہے، آزاد ترجمہ ہی ہونا چاہئے اور فی الواقع دہی ہو بھی سکتا ہے جیسا اوپر مذکور ہوا زبان کی جذبی سطح سب سے اوپر کی سطح ہوتی ہے اور وہ سمندر کے اوپر کی سطح کی طرح مد و جز میں مبتلا ہوتی ہے جو آزاد اور بیباک ترجمہ ہی کے قابو میں آسکتے ہیں لیکن زبان کی گمراہیوں میں سمندر کی گمراہی کی طرح بالکل سکون ہے۔ یہ علاقہ جذبات کا نہیں بلکہ عقل کا ہے۔ مذہب، فلسفہ، سائنس، اور تاریخ اسی اندر دنی اور پُر سکون سطح کی چیزیں ہیں۔

ان کے ترجمہ میں سنجیدگی صحت، بیان اور نقل مطابق اصل کے ذریعہ اصول کو ہاتھ سے دینے کے لئے کوئی عذر مسوع نہ ہونا چاہئے اور تیسری تکنیک ہر حرفت بہ حرفت مل ہونا چاہئے۔

فلسفہ اور سائنس کے ترجمہ میں، ایک اہم سوال وضع اصطلاحات کا ہے، یورپ نے تو بین الاقوامی اصطلاحات بنا کر فراغت کی چنانچہ ہر یورپی زبان اپنی ساخت کے لحاظ سے ان اصطلاحوں میں برائے نام تصرف کر کے اصطلاحات کو اختیار کئے ہوئے ہے۔ اردو اپنی علمی خیرات کے لئے ہمیشہ فارسی و عربی کی درست نگر رہی ہے، آغاز ترجمہ ہی سے چونکہ بہت سے بنے بنائے اصطلاحات عربی سے مل گئے، ان ہی کے ذریعہ برائے اصطلاحات

کہ اچھے ناموں کے اثرات، اچھے سمجھے جاتے ہیں اور سلی گویا اسم کا تابع سمجھا جاتا ہے۔

نفیات ترجمہ ایک سائنس کی حیثیت سے اپنی گوناگوں مشکلات کی وجہ سے اب تک

محروم تہذیب ہے۔ سائنسی تحقیقات کے اصول سے گناہ ہوگا کہ اول ترجموں کے مختلف

نمونوں کا اُن کی اصل سے مقابلہ کیا جائے پھر مترجم کے اصول کا استقرا کیا جائے اور

آخر میں ان اصول سے اُن اصول موضوعہ کا استنباط کیا جائے جو ہر ترجمہ کے عمل پر حاوی

ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسا اغوا ہے کہ جسے سر کرنے کے لئے بڑی ہمت اور وقت کی

ضرورت ہے۔ کیا اچھا ہوتا اگر ہر مترجم اپنے ترجمہ کے ساتھ، اُن اصول کو بھی لکھ دیتا جن پر

وہ عمل پیرا ہوا ہے تاکہ آئندہ محقق کو سہولت ہوتی۔

بہر طور بادی النظر میں مترجمین کے تین گروہ ہیں:

ایک تو وہ جو ترجمہ میں بہت حزم و احتیاط سے کام لیتے ہیں اور فنی ترجمہ پر عامل

ہیں۔ ایسے ترجمہ بالعموم مذہبی کتابوں کے ہیں جن میں ترجمہ کی ذرا سی لغزش معصیت سمجھی

جاتی ہے۔ اس نوعیت کے ترجموں کی مثال قرآن مجید کے لفظی ترجمہ ہیں۔ اس قبیل کے

ترجموں میں محاورہ اور صرف و نحو کا لحاظ نہیں کیا جاتا بلکہ مترجم بالکل تحت اللفظہ ترجمہ

کرتا چلا جاتا ہے۔ اصل اصول صحت ترجمہ ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ترجمہ کی اکائی لفظ ہے

دوسرے گروہ میں وہ مترجمین ہیں جو آزاد ترجمہ یا تخیل کے حامی ہیں۔ ان کے نزدیک

ترتیب خیال کے ساتھ اصل کے امثال و توضیحات بدل دینے اور اسی طرح کے دیگر تصرفات

کرنے میں مضائقہ نہیں، ترجمہ یا محاورہ، صاف اور رواں ہونا چاہئے۔ گروہ اول کے

”صحت ترجمہ“ والے اصول کے یہ قائل نہیں جس سے زبان ذبح ہو جائے۔ چنانچہ اس گروہ

کے نزدیک ترجمہ کی اکائی، دو تین جملہ نہیں بلکہ پورا پیرا گراف کا پیرا گراف ہو سکتا ہے۔

تیسرا گروہ ان دونوں گروہوں کے بین بین ہے یعنی وہ محاورہ کے ساتھ صحت ترجمہ

کا بھی لحاظ رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے یہ طریق ترجمہ اول دونوں طریقوں سے مشکل اور دیر طلب

ایک منتخب فہرست دی ہے۔

رہا فلسفہ کے مطالعہ کا طریقہ اس پر ہانگ نے اپنے دیباچہ میں کچھ اشارات دے دیے ہیں۔ اصل میں فلسفہ کے مطالعہ کا حاصل یہ ہے کہ فکر و تامل کی قوتیں بیدار ہو جائیں اور ایسا بالعموم تب ہوتا ہے جب مختلف فلاسفہ میں سے کوئی حسب دل خواہ رہبر مل جاتا ہے جس سے اسی کو اپنی فکر و مطالعہ کا محور بنالینا چاہئے اور مسائل فلسفہ پر ذاتی طور و غرض کا سلسلہ شروع کر دینا چاہئے۔ حقیقت ہر ایک کے سامنے نئے انداز سے بے نقاب ہوتی ہے اور اُس کی جلوہ آرائیاں ہر اک کے لئے جدا جدا ہیں۔ یہ وہ منزل ہے جہاں پہنچ کر غیروں کے خرمیوں سے خوشہ چنیاں بالکل ختم ہو جاتی ہیں، اس منزل کا نشان کسی محرم اسرار خودی سے پوچھئے :-

محرم از "نازاد ہائے عالم" است	خاکِ من روشن تر از جامِ جم است
کوہنوز از نیستی "بیرون نہ جست	فکرم آن آہو سرفرازِ اک بست
گلِ بشاخ اندر نہاں "دردِ امنم" (اقبال)	سبزۂ نار ویدۂ زیب گلشنم

ظفر حسین خاں

راہپور

۲۸ جنوری ۱۹۵۷ء

بھی گڑبہ لئے گئے اور اب کثرت استعمال سے اس قدر زبان میں بیہوش ہو گئے ہیں کہ یورپ کی تقلید میں اب سب اصطلاحیں بدل ڈالنا بڑا انقلابی عمل ہو گا، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ آئندہ جدید اصطلاحات کو ضروری رد و بدل کر کے گمراہی نہیں کہ ان کی اصلی صورت مسخ ہو جائے اختیار کیا جائے مثلاً ENTELECHY کے لئے کوئی نئی بنائی اصطلاح نہ ملی تو اس کے لئے اردو میں ”انطالقی“ کی اصطلاح وضع کر لی ہے۔ جو صورت اور کسی قدر معنی دونوں حیثیت سے اہل کے قریب ہے۔

باقی اس ترجمہ میں وہی اصطلاحات اختیار کی گئی ہیں جو یا تو میں چکی ہیں یا بنی بنائی اصطلاحوں سے مشتق یا ان کے مشابہ ہیں بعض جگہ متداول اصطلاحوں سے گریز بھی کیا گیا ہے۔ مثلاً MYSTICISM کے لئے زبان میں تصوف اور باطنیت کی تعظیمیں موجود تھیں لیکن چونکہ ”تصوف“ صوفیہ کرام سے اور باطنیت فرقہ بالطنیہ و اسماعیلیہ سے منسوب ہو چکے ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کا مفہوم تنگ ہو گیا ہے اور اگر ان میں سے کسی اصطلاح کو اختیار کیا جائے تو ذہن ان کے متعل معنی کی جانب منتقل ہوتا ہے گا۔ اس ذہنی کشاکش سے بچنے کے لئے ”بہریت“ کی اصطلاح اختیار کی گئی ہے جو اصل سے منعہ لہنی ہونے کے ساتھ ایک حد تک رواج پذیر بھی ہو چکی ہے۔ جہاں تک ہو سکا ہے بالنگ کے مختلف اسلوب بیان کے مدخلال کو ترجمہ میں قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے

ہر نوع فلسفہ کی بحث کے خاتمہ پر مصنف نے فلسفہ پرانگریزی کتابوں کی ایک مفصل فہرست دیدی ہے جس کا ترجمہ اردو دوں پہلیک کے لئے بے سود تھا چنانچہ ان فہرستوں کو قلم انداز کر کے کتاب کے آخر میں فلسفہ پر اردو دوں جو کتابیں شائع ہو چکی ہیں، ان کی

لہ اصطلاحات کے باب میں مترجم حیرانہ بعض احباب کے نیک مشوروں کا رہن منت ہے جن میں خاص طور پر قابل ذکر مولانا عبد الماجد دریا بادی اور مولانا عبد الباقی ہیں جن کے رشحات قلم نے اردو کی زمین میں فلسفہ کی سب سے زیادہ آبیاری کی ہے۔

زیادہ ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ براہ راست مسائل فلسفہ سے گتھ جائیں۔ نفس کیا ہے؟ اس کا جسم سے کیا تعلق ہے؟ کیا کردار انسانی، فطرت کی نشین ہی کا ایک پرزہ ہے؟ کیا روح کا وجود ہے؟ کیا موت کے بعد بھی وہ باقی رہتی ہے؟ یہ صفات جنہیں ہم خیر و شر کہتے ہیں، کیا ہیں؟ ان کے لحاظ سے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہئے؟ اور ہاں، ہم اس علم سے آگے جسے سائنس کہتے ہیں، کچھ اور بھی جان سکتے ہیں؟ ان ہی سوالوں یا اسی قبیل کے دوسرے سوالوں کا جواب ہر انسان کا فلسفہ ہوتا ہے۔ یہی باتیں ہیں جن کی اسے کرید رہتی ہے۔

تو پھر ہم یہی کیوں نہ کریں کہ موجودہ معلومات کی روشنی میں براہ راست ان سوالات پر پہل پڑیں بجائے اس کے کہ افکار سلف کی راس کمانی کے واسطے سے ان تک پہنچیں۔ سائنس کا ذوق رکھنے والے نوجوانوں کی بڑی تعداد کا آج کل یہی رنگ ہے۔ اس میں ان کی بے صبری کو بھی دخل ہے اور جرأت و بہت کو بھی اور میں اس کا قائل ہوں کہ جب بہت جوان ہو تو اس سے ضرور کام لینا چاہئے۔ تاریخ کا ذوق تب پیدا ہو گا جب ہم یہ محسوس کریں کہ فلسفہ بنی نوع انسان کا ایک معاملہ ہے اور ہر شخص اپنی بصیرت کی تکمیل کے لئے افلاطون کی بصیرت کا محتاج ہے کسی دوسرے کی رپورٹ یا خلاصہ خود افلاطون سے ہم کلامی کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

تیسرا طریقہ جو ہمارا موجودہ طریقہ ہے، یہ ہے کہ ذوقِ تاریخ اور ذوقِ نظام خیال و دنوں کو سمودیا جائے اور کائنات کے نظریوں کی ان چند انواع کو جن لیا جائے تو تاریخ فلسفہ میں بار بار ابھرتی رہتی ہیں۔ اس طور پر نظاموں کی خوفناک تعداد کم ہو جائے گی۔ ہماری دلچسپی کا خاص مرکز کسی نظریہ کائنات کی صحت ہے نہ کہ اس کی تاریخی اداکاری چنانچہ اس طریق پر ہم نفس مسائل فلسفہ سے براہ راست دست دگر یہاں ہو جاتے ہیں اور اس کے ساتھ مختلف نظریوں کے نمایندہ مفکرین سے روشناس بھی ہوتے جاتے ہیں، اور

## دیباچہ از مصنف

فلسفہ کے باقاعدہ مطالعہ کے کارآمد طریقے تین ہو سکتے ہیں پہلا یہ کہ فلسفہ کی تاریخ پر عبور حاصل کیا جائے۔ اگر خوش قسمتی سے کہیں اس بلند پایہ افسانہ کی کوئی مناسب کتاب آپ کے ہاتھ لگ جائے تو سچ سمجھ لیجئے کہ سارا فلسفہ آپ کو انسانی سیرت اور سماجی تغیرات کے جیتے جاگتے ماحول میں مل گیا۔ ان محرکات سے دوچار ہو کر عرصہ فکر کے ان شہسواروں میں کار فرما تھے تحقیق حق کی لگن اور بڑھ جاتی ہے لیکن یہ واضح رہے کہ اس راہ میں خطرناک بھی ہیں۔ اور ان سب خطروں کا سرچشمہ ان افکار عالیہ کی فراوانی ہے جو دو ہزار برس سے فلسفہ کے سانچے میں ڈھلتے چلے آئے ہیں۔ مفکرین کا ایک انہوہ ہے جو برابر بڑھتا ہی جاتا ہے اور اس کا ہر فرد ہماری توجہ کا طالب ہے۔ افکار کی اس ریل پیل سے انسان کا ذہن تھک کر چور ہو جاتا ہے اور اس کے دل میں یہ دوسو پیدا ہونے لگتا ہے۔

ہرزہ ہے نعمتِ زیرِ دہم سازِ ہستی

ایک مبتدی کے لئے جو تاریخ کے جزو کل پر عبور حاصل کرنا اپنا فرض سمجھتا ہے تاریخی مطالعہ کی صحیح راہ ڈھونڈنا دشوار ہے۔ تاریخ کے مطالعہ کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ آپ تمام عقلمدار عالم کے خیالات کا احاطہ کر لیں بلکہ غنیمت جانئے اگر آپ کو چند مضمونی دوست ایسے مل جائیں جو تازہ دست حقِ رفاقت ادا کر دیں۔ اگر چالیس فلسفیوں میں پانچ بھی ایسے دلی دوست آپ کو میسر ہو گئے تو سچ سمجھ لیجئے کہ آپ کا مطالعہ سوارت ہوا، ایک امر کی طالب علم کے لئے جس کا تاریخ فلسفہ اصل مضمون نہیں بلکہ ثانوی مضمون ہو اس مقصد کے حاصل کرنے کے امکانات

اس طریقہ میں ضرور وہ خرابیاں بھی ہیں، جو اس طرح کی آمیزشوں میں ہو کرتی ہیں۔ ہمارے ہاں آپ کو مورخ کے مقابلہ میں کم تاریخ اور نظام پرست مفکر کے مقابلہ میں کم نظام ملے گا۔ اب اس کا فیصلہ آپ کا ذوق سلیم کرے گا کہ آیا یہ طریقہ آپ کی ضرورت کے لحاظ سے موزوں ترین ہے یا نہیں۔

اصل میں اس تحریر کے مخاطب وہ لوگ ہیں جو میری نگرانی میں فلسفہ کی تحصیل کا آغاز کر رہے ہیں اور چونکہ یہ ابھی نصابی منزل سے برآمد ہو رہے ہیں جس کا تخم پوست سے علیحدہ نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس میں صاف صاف بات بے تکلفی کے آثار اور ناہمواریاں پائی جاتی ہیں یعنی اس میں وہ سب ناہمواریاں ہیں جو کسی عدد میں کا رخا نہ چھوڑنے سے پہلے پائی جاتی ہیں میں اس کو اسی حال میں بریں کوئے رہا ہوں جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ میں اسے چھپوا سکتا ہوں تو بس اسی حال میں چھپوا سکتا ہوں اور کچھ یہ بھی وجہ ہے کہ اس کا کھدرا پن، امریکہ کے کارڈورائے روڈ کی طرح ہے جو دلدل کو درختوں کے گروپ سے پاٹ کر بنائی جاتی ہے اور اس لئے اس کیفیت نیم خوابی کی دشمن ہے جو ہموار تحریر سے پیدا ہوتی ہے ہمارا انشائیں نہیں بلکہ تحریک ہے، اس کو نوآبادی کے بجائے ایک ہارڈی کیپ سمجھئے جہاں سے آپ کو بلند بلڈنڈیوں پر تحقیقاتی سیر کے لئے جانا ہے۔ اگرچہ کتاب سلسلہ طور پر بتدیوں کے لئے لکھی گئی ہے لیکن شاید وہ ان لوگوں کے لئے بھی غیر مفید ثابت نہ ہو جو فلسفہ میں کافی دستگاہ رکھتے ہیں۔

انواع کی مقررہ ترتیب بحث بالوجہ ہے، جس کی قدر ایک واقعہ کا رہی کر سکتا ہے، علاوہ برین فلسفہ ایک ایسا مضمون ہے جس میں مبادیات سے آگے نکل جانے پر بھی ہم ان کو پس پشت نہیں ڈال سکتے۔ حقیقت اور فن زندگی کے ادبیات سے ہمیں ہمیشہ سروکار رہتا ہے چنانچہ ساری جدید تحقیقات اور بصیرت افروزیاں عقل و دانش کی سرمدی شروعات پر چند اضافوں سے زیادہ نہیں۔

ان سے تعارف کا یہ طریقہ تاریخی واسطے سے اس لحاظ سے بہتر ہے کہ ہماری اُن سے اس وقت ملاقات ہوتی ہے جب ہم کسی فلسفیانہ غلطی میں مبتلا ہیں، اور ایسے موقع پر ان کے انکار نہایت کارگر طریقہ پر ہمارے افکار کی دست گیری کرتے ہیں، تاریخی کورس میں کسی مسئلہ پر مثال کے لئے جبر و قدر ہی کا مسئلہ لے لیجئے، ہمارا ذوق و شوق جو بالعموم ایک ہی بار پیدا ہوتا ہے، جو ہر بار ہر فلسفی سے وہی رام کہانی سننے کی حالت میں باقی نہیں رہ سکتا۔ اس سے ایک خاص فائدہ یہ متصور ہے کہ ہم میں سے اکثر وہ لوگ جو اپنی زندگی فلسفہ کے لئے وقف نہیں کر رہے ہیں، اس طریقہ پر نہایت مفید طور پر جہاں سے چاہیں اپنا سلسلہ فکر شروع کر سکتے ہیں، تاریکین اور سامعین دونوں حیثیتوں سے ہمارے دماغ فلسفہ کے اہل بے جوڑ اجزائے لبریز ہیں جو ہر سمت سے ہم تک پہنچتے رہتے ہیں، ہر معلم چاہے اس کا مضمون جو کچھ ہو کسی نہ کسی فلسفہ کی تبلیغ کرتا ہے، کیا انگریزی، کیا تاریخ، کیا معاشیات اور کیا سائنس، ہر مضمون کی تعلیم کسی فلسفہ کی بھی تعلیم ہے اور کسی لحاظ سے نہیں تو صرف اس لحاظ سے کہ معلم ایک انسان ہے اور اپنے مضمون کی وساطت سے اپنا پیام پہنچانے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح ہمارے ناول نگار، ہمارے واعظ، ہمارے پادری، ہمارے شاعر، ہمارے ڈراما نویس، ہمارے سیاست دان، ہمارے کاروباری بالارادہ یا بلارادہ ہماری ذہنی شربانوں میں اپنے اپنے فلسفہ کے انجکشن لگاتے رہتے ہیں۔ اس فلسفیانہ انتشار سے ہمیں کوئی راہ نجات نظر نہیں آتی جن نظریوں کے ٹکڑے پارچے ہم اس طرح جذب کرتے رہتے ہیں وہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہوتے، ہنرمندی کا سب سے پہلا تقاضا یہ ہے کہ ہمارا جو نظریہ یا جو عقیدہ ہوا اسے ہم سمجھیں کہ کیا ہے اور وہ کن نتائج پر منتہی ہوتا ہے، انواع فلسفہ سے سب سے پہلے تو ہمیں اپنے بچاؤ کا ضروری ہتھیار ہاتھ آجاتا ہے اور پھر ایک طمانیت قلب کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ عالم خیال سے یگانگت کا رشتہ مل جاتا ہے اور ہمارے بعض مضطرب سوالات کا حل ہم پہنچ جاتا ہے۔



# حصہ اول

## انواع مابعد الطبیعیات

### باب ۱

### فلسفہ کیا ہے؟

۱۔ عرف عام میں کسی شخص کے فلسفے سے مراد اس کے عقائد کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ہر شخص کم از کم ہر عاقل و بالغ انسان کا کوئی نہ کوئی فلسفہ حیات ضرور ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ عقائد کے ساز و سامان کے بغیر زندگی کا کام بھی نہیں چل سکتا۔ ہم یہاں عقائد کی اصطلاح کو اس کے وسیع معنی میں استعمال کر رہے ہیں چنانچہ اس میں کائنات کے متعلق وہ تمام خیالات شامل ہیں جو انسان کی عملی زندگی کے لئے شمع راہ ہو سکتے ہیں۔ ان خیالات میں بحث و مباحثہ کو دخل نہیں ہوتا، مثلاً کوئی طبیب نہ اس پر بحث کرتا ہے اور نہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جان بچانا اس کا فرض ہے، بلکہ یہ امر عقیدہ اس کا لائحہ عمل ہے اور ایک برہمی حقیقت کی حیثیت سے اس کے مسلمات میں شامل ہے۔ اس کے برخلاف مثلاً سیاسیات میں وہ لبرل پارٹی کو حق بجانب سمجھتے ہوئے بھی یا مصوری کی کسی نئی طرز کو ننگِ فن سمجھتے ہوئے بھی یہ جانتا ہے کہ یہ اس کے ذاتی خیالات ہیں اور بہت بڑی حد تک متنازع فیہ ہیں کسی انسان

انہر میں اُن کثیر التعداد تجویزات کے لئے جو صفائی خیال اور کتاب کو ایک کامیاب  
 درسی کتاب بنانے کے لئے مس جار گیا ہاکنس نے کی ہیں۔ میں اپنی منت پذیر بری کا اظہار  
 کئے بغیر نہیں رہ سکتا، موصوفہ الامر میں فلسفہ کی ہر و فیسر ہیں اور ریڈ کلف کالج میں اس  
 کورس کی تیاری میں میری معاون تھیں۔ علی ہذا میں ڈاکٹر جے۔ ڈبلیو لزا اور سٹر جان مارگن  
 کا بھی مرہون منت ہوں جو ہار وارڈ میں میرے مددگار تھے، اور جنہوں نے خیالات اور  
 اظہار خیالات میں بہت سی اصلاحیں بالخصوص ان ابواب میں جو ”حقیقت“ کے متعلق ہیں  
 فرمائیں۔ ان ابواب میں طول کا باعث دراصل تحریک ”نو حقیقت“ کی درسی پیچیدگیاں  
 اور ماخذ کی پراگندگی ہے جو مبتدی ان مباحث میں غوطہ زن ہوں گے وہ اس کے  
 سہارے کنارے تک پہنچ جائیں گے۔

ولیم ارنسٹ ہاکنگ

علم ہے جب کہ فلسفہ کامل منظم علم ہے (۱ اصول اولیہ حصہ دوم باب اول) کیا فلسفہ کے نام سے کچھ ادعا مترشح ہوتا ہے یعنی گویا وہ ایک سائنس بالائے سائنس ہے؟

اس میں شک نہیں کہ فلسفہ کے عام مفہوم میں ایک بلند حوصلہ مندی کا شائبہ ضرور ہے فلسفی کا لقب ممتاز دماغوں ہی کو دیا جاتا ہے بلکہ افلاطون اور ارسطو کو تو اس اعتراض کا جواب دینا پڑ گیا تھا کہ وہ ایسے علم کے طالب و جو یاں ہیں جو مرث دیوتاؤں کے لئے مخصوص و محفوظ ہے۔ اُن کے جواب کا خلاصہ یہ تھا کہ وہ محض فلسفی ہیں یعنی "عاشقانِ علم" اس پر ارسطو نے اس فقرہ کا اور اضافہ کیا کہ عقل انسانی انسان کے اندر ایک ربانی جوہر ہے "علم کلی" پر عبور ہر انسان کا ایک ایسا حق ہے جس کے بغیر انسان تو یہ ہے کہ ہمارا جینا بے کار ہے۔ کل اشیاء کے علم کا احاطہ کرنے کی کوشش خود دینی و خود پندی پر دلالت نہیں کرتی۔ اگر کوئی مصور اپنی تصویر میں خد و خال کی تفصیل سے پہلے ایک اجمالی خاکہ بنالیتا ہے تو اس میں غرور و تکبر کی کون سی بات ہے۔ یہ کوئی تفریحی یا شوقیہ عمل نہیں، بلکہ محنت کو رائیگاں جانے سے بچانے کے لئے لازمی اور ضروری ہے کہ ہر جزو کی تکمیل کے ساتھ کل کا نقشہ پیش نظر رہے۔ چنانچہ ہر مصور پہلے کل کا مڑا مڑا اجمالی خاکہ تیار کرتا ہے جو تصویر بنانے کے دوران میں تغیر پذیر ہوتا رہتا ہے۔ علیٰ ہذا فلسفہ بھی تخمینہ جو بات پر فضاہت کرتا ہے یا جیسا بعض کا خیال ہے (اگرچہ مجھے اس سے اتفاق نہیں، ملاحظہ ہو باب آخر) کہ ابتدا مفروضات ہی سے کرنا چاہئے اور پھر رفتہ رفتہ ان پر نظر ثانی ہوتی رہنا چاہئے، کل کے مفہوم کا کچھ نہ کچھ لحاظ بہر حال ہم کو رکھنا پڑتا ہے۔ ذرا اس سیدھے سادے سوال کا جواب دینے کی کوشش کیجئے "آپ کہاں ہیں؟" اس سوال کا جواب دیتے وقت آپ محسوس کریں گے کہ کون و مکان کے کلی تصور کو آپ نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کوشش کر دیجئے فلسفہ مرث دیوتاؤں یا مخصوص و ممتاز ہستیوں ہی کا معاملہ نہیں بلکہ وہ ایک انسانی معاملہ ہے اور اس لئے ہر ایک کا مشغلہ اور مسئلہ ہے۔

کے عقائد سے ہماری مراد اس کے وہ تمام فیصلے ہیں جس کی ایک حدیقین و اذعان پر اور دوسری حد محض تاثرات و گمان پر ہوتی ہے، یہ اس کا محور عمل ہیں یعنی عقائد انسان کے وہ خیالات اور آراء ہیں جن پر وہ اپنی زندگی میں کاربند ہے اور وہ ان خیالات سے مختلف ہیں جو وقتی طور پر ذہن میں جگہ پاتے ہیں چنانچہ اول الذکر خیالات و آراء ہی اس کے فلسفہ حیات کے اجزائے ترکیبی ہیں چپٹرٹن نے کیا خوب کہا ہے ”کسی شخص کا نظریہ کائنات یعنی اس کا فلسفہ حیات جاننا اور باتوں کے جاننے سے زیادہ کارآمد اور ضروری ہے“ خادم اپنے مخدوم کے فلسفہ کے رحم و کرم پر ہوتا ہے اور مخدوم اپنے سارے کاروبار کی ہارجیت اپنے خادموں کے فلسفہ پر لگا دیتا ہے، مثلاً یہ کہ آیا وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کو اپنا اپنا فرض منصبی دیانت کے ساتھ انجام دینا چاہئے خواہ کوئی معائنہ کرے یا نہ کرے۔

۲۔ جب فلسفہ کو ہم علم کے معنی میں استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد انہی عقائد کی جانچ پڑتال ہوتی ہے جو دراصل عبارت ہے، غور و فکر کے ذریعہ چند اہل عقائد تک پہنچ جانے سے۔

ہم آئے دن ایسے عقائد کا حوالہ دیا کرتے ہیں جو اپنی وسعت میں نہایت دور رس ہیں مثلاً وہ عقائد جو ارکان دین سے متعلق ہیں (خدا کا وجود یا عدم، بعد موت روح کی بقا یا فنا) ضابطہ خیر و شر، جیسے (اوامر عشرہ، مقنن کا ضابطہ، اخلاق، عادلانہ مسابقت)، سیاسی عقائد (جمہوریت، یا کریم النساء آمریت، انسانوں، نسلوں اور قوموں کے درمیان مساوات و عدم مساوات) سائنس کے اولیات، جیسے (ارتقاء، نظریات کی یکسانی، دوام توانائی)، فلسفہ مخصوص سائنسوں سے اپنی وسعت کے اعتبار سے مختلف ہے، ہر سائنس میدان علم کے ایک جزو سے بحث کرتی ہے، جب کہ فلسفہ کل کی تصویر کا احاطہ کرتا ہے۔ وہ ایک نظریہ کائنات پیش کرتا ہے، ہر برٹ اپسر نے سائنس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ناقص نظم

زیادہ محبوب ہوتے ہیں، روایات ہی ہیں۔

۴۔ حالانکہ فلسفہ کا تقاضا ہے کہ ہر بات کی چھان بین کی جائے لیکن ایک اترعصب کی موافقت میں بھی قابل ذکر ہے۔

عقائد کی بنیاد پاروں جن سے کھود کر اچھے برے توجیہات پیدا کرنے سے بچے جنگلے عقیدوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے، محض ہم اپنا دل بہلا لینے ہیں کہ ہم نے ایک ایسا اصول ثابت کر دیا، یا مسلمہ کر لیا، جسے ہم مانتے چلے آتے ہیں۔ بزعم خود ہم سمجھتے ہیں کہ ہم نے اپنے تعصبات کی عقلی، ادلی، کرلی، ایف، ایچ، بریڈلے نے کہیں کہا ہے کہ ”ما بعد الطبیعات اُن عقائد کی بری دلیلیں دریافت کرنے کا نام ہے جنہیں ہم فطرۃً مانتے چلے آتے ہیں“ آگے چل کر اس فقرہ کا اضافہ کرتا ہے ”مگر شاید یہ بُرہانی تفتیش بھی ہماری فطرت کا ایک تقاضا ہے۔“ یوں بحث و مباحثہ سے انسان فطرۃً نفور ہے۔ اگر غور کیجئے تو عقائد کی بنیادیں خود عقائد سے کمزور ہوتی ہیں چنانچہ ہم عقائد کے وجود کی ایک ایک کر کے تردید کر سکتے ہیں لیکن نفس عقیدہ کی تردید نہیں کر سکتے، اور نہ اس عقیدہ کے ماننے والے کے اعتقاد میں ذرہ برابر تزلزل ہوتا ہے۔

ایڈمنڈ برک انقلاب فرانس کی اُن زیادتیوں سے جن کا ارتکاب عقل کا نام لے لیکر کیا جا رہا تھا متاثر ہو کر تعصبات کا مزاج ہو جاتا ہے، وہ لکھتا ہے کہ ”روح شرافت اور روح مذہب“ جو انگریزی تہذیب کا مایہ خمیر ہے، اُسی کے دم سے باقی ہے۔

”اس روشن خیال زمانہ میں مجھے یہ اقبال کرنے میں ذرا مل نہیں کہ ہم لوگ بغیر سکھائے پڑھائے (فطری) احساسات رکھنے والی قوم ہیں، اپنے تعصبات کو نتج دینے کے بجائے ہم اپنے سینے سے لگائے رکھتے ہیں اور ان کو اس لئے عزیز رکھتے ہیں کہ وہ تعصبات ہیں۔ وہ جتنے پرانے ہوتے ہیں اتنے ہی نہیں محبوب ہوتے ہیں۔ ہم نہیں چاہتے کہ کوئی فن تمنا اپنی عقل کے سرمایہ کو اپنی زندگی اور معاش کا ذریعہ بنائے، چونکہ

۲۔ عام طور پر ہمارے بڑے بڑے عقائد استدلال سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ ابتداً ان کا ماخذ دوسروں کی سند یا حکم ہوتا ہے مثلاً والدین یا استادوں کی سند یا ان لوگوں کے احکام و خیالات جو ہماری نظر میں خاص وقعت رکھتے ہیں اور جو بچوں کی ہیرو پرست نظر میں سب سے زیادہ واجب العمل ہیں۔ عقائد کا ماخذ معاشرتی ماحول بالخصوص جماعتی روایات بھی ہوتے ہیں یہ خیالات اور آراء صرف اس لئے قبول و تسلیم کر لئے جاتے ہیں کہ وہ سوسائٹی کے امور کے متعلق مخصوص گروہوں یا جماعتوں کے مروج اور مقبول عام خیالات ہیں۔ جو عقائد اس طرح حاصل کئے جاتے ہیں ان کی پذیرائی بھی بے چوں و چرا ہوتی ہے، ان کے لئے بہتر لفظ ”عصبیات“ ہے یعنی اپنے تحقیر آمیز معنی میں نہیں بلکہ اپنے ٹھیک لغوی معنی میں۔

ادب اور ڈرامے عقائد کی تشکیل کے زیر دست آہ ہیں۔ ہر ناول اور ہر ڈرامے (مثیل) میں چند معتقدات کو تسلیم کرنے کی خاموش دعوت مضمر ہوتی ہے جس کو افسانہ نگار ان خاص افسانہ کے دلفریب ہیرو یا یہ میں پیش کرتا ہے۔

اگر غور کیجئے تو ہماری معمولی بات چیت میں بھی فلسفہ کا پرو پا یا جاتا ہے اس لئے کہ ہر کلمہ کے کلام میں اس کی افتاد و مزاج، اس کے نظریہ زندگی، اس کی رجائیت یا باسیت اس کے ایمان بالنصیب یا پھر علی سیانہ میں، ضرور اندہ تحقیر یا کشادہ دلی ہمدردی کی جھلک ضرور پائی جاتی ہے۔ خواہ اس کا اظہار گوشہ چشم کے پلکے سے اشارہ یا جسم کے کسی دوسرے عضو کی معمولی حرکت ہی سے کیوں نہ ہو۔ یہی گفتگو جب دو پشتوں کے درمیان ہو تو اس کا نام روایات ہو جاتا ہے جن سے ہر شخص ایسے عقائد چن لیتا ہے جو اسے صحیح اور درست معلوم ہوتے ہیں، اصل میں ہمارے ان تمام عقائد کا ماخذ جو عصبیات کی شکل میں ہمیں سب

لہ انگریزی کے لفظ PREJUDICE کے لغوی معنی کسی بات کا پہلے ہی سے من مانا فیضد

کر لیتا ہے۔ مترجم

کر دیتا ہے۔ دوسرے موقعوں پر وہ صحیح اور غیر صحیح وجدان کا فرق بتا کر مشورہ دیتا ہے کہ عقائد کی حمایت میں عقل کیا کچھ کر سکتی ہے اور کیا نہیں کر سکتی۔ ہم اس مسئلہ پر آئندہ بحث کریں گے (ہندہ ۸۔ باب ۱۰)۔ فلسفہ کا یہ دعویٰ ضرور ہے کہ ایک انسان کی حیثیت سے ہم عقائد میں ہٹ دھرمی گوارا نہیں کر سکتے۔ جب تک باطل عقائد کا امکان ہے اور ایسے باطل عقائد جو ہم معاملاتِ حیات میں خطرناک حیثیتوں کے برابر ہیں۔ عقائد کے متعلق غور و خوض سے باز رہنا کوئی تعریف کی بات نہ ہوگی۔

یہ خیال کہ فلسفہ اپنے متعلق فی الجملہ مغالطہ میں مبتلا ہے اور گویا اس وسیع کائنات میں سمجھ بوجھ کہ زندگی بسر کرنا گویا بڑے تکبر و غرور کی بات ہے اور انکسار کا اقتضاء یہ ہے کہ ہماری آنکھوں پر ہر وقت پٹی بندھی رہے۔ یقیناً یہ ایک نہایت مہمل نظریہ ہے، غور و فکر کی صلاحیت اصل شے ہے۔ اگر ہم چاہیں بھی تو شاید یہ ممکن نہیں کہ ہم اپنی حیات کے نفسہ مقاصد، اصول اور انجام کو بالکل نظر انداز کر دیں۔ یہ ہمارا یقین کامل ہے کہ عقل کا صحیح استعمال ہم کو حق کے قریب لاتا ہے یہ کہ اس سے دور کر دیتا ہے، چنانچہ فلسفی بجائے خود ایک عقیدہ پر قائم ہے، اور یہ عقیدہ وہ ہے جس کی جانب عرصہ ہو اسقراط نے اشارہ کیا تھا۔

”بے تحقیق جینے سے مرنا بہتر ہے“ (افلاطون۔ مہذرت ۳۷)

## مختلف عقائد جن سے فلسفہ کو خاص تعلق ہو

۶۔ عقائد متعلق حقیقت: مابعد الطبیعیات کا موضوع بحث ۱

کار و بارِ حیات کا بیشتر مشغلہ ”ظواہر“ و ”حقائق“ کے درمیان امتیاز کرنے ہی پر مشتمل ہے۔ اگر ایک بومڑی کے لئے یہ موت و زیست کا سوال ہو سکتا ہے کہ وہ شکاری کی داؤں گھات کو سمجھتی ہے یا نہیں تو کیا انسان کے لئے یہ جاننا ضروری نہیں کہ کب وہ حقیقت سے اور کب وہ حقیقت کی نقل سے دوچار ہوتا ہے۔ یہ تو مہمل خیال ہے کہ کوئی ”کوئی شکاری“

ایک منفرد شخص کی پونجی کی بنا ہی کیا۔ افراد کے حق میں یہی بہتر ہے کہ قوموں اور زمانوں کے عظیم الشان بینک اور سرمایہ سے فائدہ اٹھائیں۔ بہت سے ارباب فہم و فراست تعصبات کی پردہ دری کرنے کے بجائے اپنی ذہانت اُن کی مصلحتوں کے درپنا کرنے میں صرف کرتے ہیں جو تعصبات کے اندر کار فرما ہوتی ہیں۔ اگر وہ اپنی منزل مقصود تک پہنچ جائیں اور کیوں نہ پہنچیں گئے جو بندہ یا بندہ، تو وہ سمجھنے لگتے ہیں کہ مقتضائے دانائی بس یہی ہے کہ تعصب کو اس کی توجہ کے ساتھ قائم رکھا جائے، اس لئے کہ تعصب اپنی توجہ کے ساتھ، اس توجہ پر عمل کرنے کے لئے، ایک محرک اور جذبہ کا کام دیتا ہے جو اُس کی بقا کا ضامن ہے۔ ناگہانی ضرورت کے وقت تعصبات بڑے کارآمد ثابت ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ ذہن کو عقل و فضیلت کے بنے بنائے ڈگر ہڑواں دیتے ہیں اور فیصلہ طلب لمحوں میں متاثر انسان کو شک، حیرت اور تذبذب میں نہیں چھوڑتے تعصب ہی کی مدد سے فضائل، انسان کی عادت میں داخل ہو جاتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ وہ اعمال کی اصل بے جوڑ کڑیاں بنی رہیں، صحیح تعصبات کے ذریعہ فرض کا احساس انسان کی فطرت میں پیوست ہو جاتا ہے۔“

(خیالات، بر انقلاب فرانس۔ وسط کتاب)

۵۔ لیکن اس مقام پر ہم کو فلسفہ کا مقصود اصلی صاف صاف سمجھ لینا چاہئے، فلسفہ اس بات پر اصرار نہ کرنا کہ ہر عقیدہ کسی نہ کسی برہانی بنیاد پر قائم کیا جائے، اس کا یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ جو ہم ثابت نہ کر سکیں اس پر ہم یقین بھی نہ کریں۔ اس کا کام بس اتنا ہے کہ ہم تحقیق کر لیں کہ ہم کسی مفیدہ کو کن وجوہ سے تسلیم کرتے ہیں اور کس لحاظ سے اور کون سے وجوہ درست ہیں۔ فلسفہ معقول اور غیر معقول تعصبات میں تفریق کر کے تعصب کے لئے اعتقادات کے اندر رہا قاعدہ جگہ نکال دیتا ہے۔ فلسفہ اچھے برے اُستادیں امتیاز کرنے میں بھی ہماری امداد کرتا ہے اور اچھے اسناد ہم پہنچا کر مفیدہ کی بنیادیں استوار



چنان کا وجہ نسبتہً مشکوک، اور در نسبت زیادہ حقیقی شے معلوم ہوتا ہے۔

ہیں کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصلی شے مادی حقیقت ہے اور اُسی کی روشنی میں ہم اپنی ذہنی کیفیات کی بھی تشریح کرنے لگتے ہیں اور کبھی ہیں ذہنی حقیقت ہی اصلی شے معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ وہی تمام مادی ظواہر کی ترجمان ہے اور اصل حقیقت نفس ہی معلوم ہوتا ہے۔ الحاصل، ساری مابینِ فلسفہ کا بنیاد یہی ہے کہ کسی کے نزدیک تو چٹان حقیقت کا شمار اور اٹل نمونہ ہے اور کسی کے نزدیک احساس اور نفس مایہ حقیقت ہے۔ اول الذکر مادیت اور دہریت کی جانب مائل ہوتے ہیں اور آخر الذکر تصوریت کی جانب اول الذکر کے نزدیک نفس مادی حقیقت کا مظہر ہے اور آخر الذکر کی دانست میں فطرت نفسی حقیقت کا مظہر، اگر ہم اس امر کو ملحوظ رکھیں کہ جو شے مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے اس کیسے یہ لازمی ہے کہ وہ مستقل بالذات ہو، ظواہر کی طرح تغیر پذیر نہ ہو، تو ان کا باہمی امتیاز بھی طرح اچھا کر ہو جائے گا۔

منطقی حیثیت سے مسئلہ کی اور بھی شکلیں ہیں مثلاً یہ کہ نفس و فطرت دونوں کسی تیسرے جوہر کی نمودیں جو نہ یہ ہے نہ وہ، یا پھر حقیقت ہی کی دو قسمیں ہیں ایک مادی حقیقت دوسری نفسی حقیقت اور یہ دونوں حقیقتیں ایک دوسرے سے جدا مستقل یعنی ایک دوسرے میں ناقابلِ تحویل ہیں۔ اس عقیدہ کو بدثنویت کہتے ہیں کیا ان کے علاوہ کوئی اور صورت بھی ممکن ہے؟

چاہے ہماری ساری کوششیں بے سود ثابت ہو لیکن جو شخص اس سوال کا جواب چاہتا ہے کہ حقیقت کی علامات کیا ہیں تو اس کی تلاش و تحقیق کو ہم عہد ہونے کا الزام نہیں لگا سکتے۔ زندگی کی سرِ رخ رسانی اور موجودات کی لم در یافت کرنے کی خواہش اور فطرت میں نفس کا عکس دیکھنا، یہ سب فی الواقع ہماری فطری دلچسپی ہی نہیں، بلکہ عین پارسانی ہی جو اس حیثی جاگتی کائنات کے ازلی انجام کے اکتشاف سے ہیں قدرتی نگاہ ہے اور وہ فطری حیرت جس کی تسکین کے لئے سائنس کے پاس کچھ سامان نہیں، کشاں کشاں ہیں

ہیں اپنے دامِ مزدور میں پھانسنے کی تدبیریں کر رہا ہے۔ کائنات کی یہ تمام گندم نسا جو فروغیاں اور ان کے ساتھ حق نمایاں جو ہماری کشاکش حیات اور حرص و ہوا پر چھائی ہوئی ہیں، حق و باطل میں تمیز کرنے میں ہم کو ایک وسیع تجربہ بہم پہنچاتی ہیں۔ علاوہ بریں قدرت بھی بہت سے پُر فریب کرشمہ ہمارے سامنے پیش کرتی ہے: سیاروں کا قیام، زمین کا سکون، آسمان کا گنبد نیلگوں اور اسی طرح کے ہزاروں دوسرے مظاہر پانی کے اندر چھڑی کا ٹیڑھا نظر آنا جبکہ حقیقت میں وہ سیدھی ہے، دھات یا لکڑی کے ٹکڑے کا ٹھوس معلوم ہونا جبکہ وہ سالمات کا ایک جہکنا ہوا قص ہے اور ہر دوسالوں میں ایک وسیع فقس ہے اور جو ایسے اجزائے مرکب ہیں جس میں کسی شسوس جسمیت و انجاء کا شائبہ تک نہیں تجربہ اور طبیعیات کا فرض اپنی حقائق کا سُرخ لگانا ہے جنھیں یہ ظواہر اپنے دامن میں چھپائے ہوئے ہیں۔

موجودات عالم پر نظر ڈالئے کیا وہ سب ایسی ہی قطعی و مادی ہیں جیسی نظر آتی ہیں، موت انسانی شخصیت کا خاتمہ ہے، کیا یہ صحیح ہے؟ ہم اپنے اعمال میں آزاد و معلوم ہوتے ہیں؟ کیا ایسا ہی ہے؟ کائنات عالم مختلف قسم کی موجودات کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے، کیا درحقیقت ایسا ہی ہے؟ کیا کل موجودات کسی اور پوشیدہ آستی کا بر تو ہیں۔ اس حقیقت کی سُرخ رسی مابعد الطبعیات کا فریضہ ہے عقل و نظر کی خطا کو حذف کرنے کے بعد موجودات جیسے کہ ہیں ان ہی کے مجموعہ کا نام شاید "حقیقت" ہے حقیقت کو جو ہر بھی کہتے ہیں اپنی کوئی اصلی مادہ جو ہر شے کی تہ میں پوشیدہ ہے اور جس کے مختلف تغیرات ظواہر اشیا کی شکل میں رونما ہوتے ہیں۔

دو قسم کی چیزوں کو ہم قطعی طور پر حقیقی سمجھتے ہیں یعنی تمام مادی موجودات اور حلقہ ذہنی کیفیتا یہ بات ضربِ اشل ہی ہو گئی ہے کہ فلاں شے اس قدر حقیقی ہے جیسے چٹان یا اس قدر حقیقی ہے جیسے در و بعض اوقات چٹان کا دھوڑا یا دھتھی معلوم ہوتا ہے اور بعض اوقات

کہہ سکتے ہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ ہم اپنی زندگی کس طرح گزاریں بعض کے نزدیک تعمیرِ حیات ہی میں خرابی کی صورت مضر ہے لیکن کیا ترغیبات و خواہشات کی وہ کثیر تعداد جو فطرت نے ہمارے اندر ودیعت کی ہے، ارادہ و عقل کے ساتھ لذت اور شادی و مسرت تک ہماری رہنمائی نہیں۔ ان پر اعتماد کیوں نہ کیا جائے۔ فطرت کی ساری ایکسٹیم میں ارادہ اور عقل دونوں کے لئے فریب دہی کے سامان قدم قدم پر موجود ہیں اس لئے ایک عاقل کا فرض ہے کہ وہ اپنی خواہشات اور توقعات کی باگ ڈوبی نہ چھوڑے اور اپنی عافیت گیان و دھیان، استغراق اور بالآخر ”لا علمی“ ہی میں تلاش کرے۔ یہی وہ یاسیت کا نظریہ ہے جو مشرق میں برہمنیت اور بدھ مت کی شکل میں پھیلا اور مغرب میں اس کو شوبن ہار اور فان ہارٹ من نے فروغ دیا۔ اس کے مقابلہ میں حیاتِ انسانی کا ایجابی پہلو ہے جسے ”رجائیت“ کہتے ہیں اس کی تعلیم ترک دنیا نہیں بلکہ یہ ہے کہ دنیا اور انسان کا چولی داس کا ساتھ ہے حصولِ مسرت ایک قدرتی داعیہ ہے۔ انسان کا عزم اور اس کا میدان عمل ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں اور متضادے دانائی یہی ہے کہ ہم اپنے تئیں اعمال کے اثباتی مقاصد کے لئے وقف کر دیں خواہ اُن کا متنازاتی لطف اندوزی ہو جسے خود غرضی کہتے ہیں یا دوسروں کی بھلائی ہو جسے ایثار کہتے ہیں۔

ابھی ہم خیر و مسرت اندوزی کا ذکر کر رہے تھے، اب سوال یہ ہے کہ ”فرض“ کیا ہے۔ کیا فرض اور وہ اختیار تیزی جیسے ہم خیر طلبی کے وقت کام کہتے ہیں اور جس میں فی الجملہ اخلاقی پابندی کی جھلک پائی جاتی ہے ایک ہی چیز ہیں یا کھیل کود کے قواعد کی طرح کردار کے بھی کچھ بندھے ٹکے اصول ہیں جو مقاصدِ کردار معین کرنے کے علاوہ تعمیرِ کردار بھی کرتے ہیں اور حصولِ مقاصد کے بعض طریقوں کو قطعی طور پر درست اور بعض کو قطعی طور پر نادرست قرار دیتے ہیں اگر ایسا ہے تو ان فیصلہ کن قاعدوں اور معیاروں کی اصلیت کیا ہے ؟

کیا یہ قواعد فی نفسہ مستقل ہیں یا معاشرتی رسم و رواج کے نت نئے تغیرات کے ساتھ

ما بعد الطبیعیات کی سمت لے جاتی ہے۔ واقعی دنیا و مافیہا جاننے کے قابل ہیں۔  
 فلسفہ ہماری حیات کے عملی پہلو پر بھی حکیمانہ نظر ڈالتا ہے اور واقعی یہ کہنا دشوار ہے کہ  
 فلسفہ کی دیرینہ ترین دلچسپی کون سی ہے۔ نظری یا عملی۔ چنانچہ دوسرے نمبر پر ہمارا موضوع  
 بحث یہی ہے۔

ما بعد متعلق اچھائی اور برائی، درست و نادرست، جو اخلاقیات کا موضوع بحث ہیں۔  
 فلسفہ اپنے بعض مفاہیم کے اعتبار سے دراصل اسی عملی دلچسپی کا دوسرا نام ہے۔ فلسفیانہ  
 انداز سے ہماری مراد اکثر و بیشتر وہ سکون طبع ہوتا ہے جو انسان کو رنج مین سرنگون اور خوشی  
 میں مست ہو جانے سے باز رکھتا ہے۔ اس کے معنی نہیں ہیں کہ وہ بے حس ہو جاتا ہے بلکہ  
 یہ ہے کہ موجودات عالم کی صحیح صحیح قدر و قیمت کا اسے اندازہ ہو جاتا ہے اور وہ جانتا ہے  
 کہ کون کون سے بہتر اور کون کون سے بدتر ہے۔ اس توازن ذہنی کے اثر سے وہ ان مصائب و آلام  
 کی کچھ بردوانیں کرتا جن سے دوسرے بالکل مغلوب ہو جاتے ہیں۔

رواقین کا سارا گردہ (سٹیٹیم کا زینو، اپیٹیس، مارکس آرلیس) اسی خیال کا حامی ہے۔  
 ان کا مطمح نظر ”سکون قلب“ ہے جس کے ذریعہ سے انسان غم و عصہ پر غالب آسکے تحمل  
 عفو کے قابل بن سکے اور اپنے اندر ایسی قوت پیدا کر لے جو خوف و ہراس سے آشنائے ہو  
 اور متانت کے ساتھ سرد و گرم عالم کا مقابلہ کرنے میں معین ہو، عام اس سے کہ وہ آفات  
 ارضی ہوں یا سماوی، تقدیر کے پھیر ہوں یا غرض شناسی کے نتائج (BOETHIUS)  
 بیتھس جس نے اپنی تصنیف ”فلسفہ کی تسلیان“ ایک رومی قید خانہ میں قلم بند کی تھی۔  
 اس نظریہ کو انگریزی زبان میں روشناس کرانے کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے۔ اس کتاب  
 کا ترجمہ اول اول تو الفریڈا عظم نے اینگلو سیکسن زبان میں کیا پھر انگریزی تشریں چاسس  
 اور دوسرے اہل قلم نے منتقل کیا۔

مصائب کا اوالعومی کے ساتھ مقابلہ کرنا بسراوقات کی ایک طرز ہے جسے ہم پہلی

کے متعلق ہو۔ پہلے اس پر ایک سرسری نظر ڈال کر اپنے دل سے پوچھے کہ آخر اس عقیدہ کو ماننے کے وجوہ کیا ہیں۔ یہ وجوہ یا تو مذکورہ ذیل فہرست کی مدوں میں سے کسی کے تحت میں رکھے جاسکتے ہیں یا ان سے خارج ہوں گے، وہ فہرستِ مرات یہ ہے۔

تعصب۔ بزرگوں کی سند یا روایات، معاشرتی ماحول کا اقتضا، ادنیٰ یا مثیلی محرکات و جدان یقین کا احساس جو کسی ایسی بصیرت سے حاصل ہو جس کی بنیاد ذاتی تجربہ پر ہو جیسا کہ یہ عقیدہ کہ ہم اپنے ارادہ میں آزاد ہیں کیونکہ بسا اوقات ہمیں براہِ راست اپنی آزادی عمل کا شعور ہوتا ہے۔

انجامِ بخیر یعنی کسی عقیدہ کو اس بنا پر ماننا کہ یہ حیثیت مجموعی وہ مفید نتائج مرتب کرتا ہے، یا یہ کہ وہ عقیدہ ہمارے خیالات اور طرزِ زندگی کی ایکم کے مطابق ہیں اور ہماری حیات کے لئے طمانیت بخش ہیں یا انسانیت کی عام بہبودی کے لحاظ سے پسندیدہ ہیں۔ عقائد کے اس طریقِ تنقید کو علمیت کہتے ہیں۔

عقل۔ یہ ایک مبہم اصطلاح ہے جس کے معنی مذکورہ ذیل معانی میں سے ایک یا چند ہو سکتے ہیں۔

برہنات اور ان سے قیاسات مثلاً کسی کا عقیدہ ہو کہ انسانوں میں مساوات ایک برہنی امر ہے اور پھر اس سے یہ قیاس کرنا کہ ہر شخص کو مساوی طور پر قانون کا تحفظ اور فراں رواؤں کے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ جن لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے جملہ اہم عقائد کی بنیاد عقل پر ہے یا زونا چاہئے ان کو عقلی (RATIONALIST) کہتے ہیں۔

تجربہ۔ یعنی واقعات کا مشاہدہ اور پھر ان مشاہدات کی تعمیم یا استقرار مثلاً یہ ایک مشاہدہ ہے کہ نفسی کیفیات جسم کی کیفیات کے ساتھ ساتھ تغیر پذیر ہوتی ہیں اور ایسا ہی ہمیشہ ہوتا ہے، چنانچہ جسم کی موت نفس کی موت کو مستلزم ہے جس گروہ مفکرین کا یہ خیال ہے کہ کوئی امر برہنی نہیں (یا کم از کم اس قدر نہیں کہ قابلِ اعتنا ہو) اور یہ کہ ہمارے جملہ

خود بھی تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ دنیا کے ناپائدار کی بے ثباتی اور تغیرات کا راگ مالا سنتے  
 سینے کاں پک گئے ہیں ہمیں بار بار جتنا یا جاتا ہے کہ سیاست، قانون، مذہب جنسی مسائل  
 فن و ادب، غرض کہ کلچر کی ساری سرزمین یا تو سائنس اور مشین کے زیر نگین آجانی چاہئے یا  
 بھر فنا ہو جانا چاہئے۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر یہ ایک نہایت اہم مسئلہ ہے اور تقاضائے دانائی  
 یہی ہے کہ ہم مشین کے سامنے سہرا لگندہ ہو جائیں اور اس طرح بہت سے دشوار مسئلہ  
 خود بخود حل ہو جائیں گے۔ لیکن ہماری اخلاقی پابندیوں کے ماخذاور بھی ہیں جو ان سے  
 زیادہ مستحکم ہیں اور کسی امر کے درست یا نادرست ہونے کے کچھ اٹل اصول بھی ہیں جن کی  
 جڑ فطرت انسانی اور حقیقت اشیا کے اندر واقع ہے اور جن کا اطلاق اگرچہ زمانہ کے ساتھ  
 بدلتا رہتا ہے لیکن اپنے مرکزی مفہوم کے اعتبار سے منتقل اور قائم ہے۔ اس سوال کے جواب  
 سے زیادہ شاید کسی دوسری شے کا علم مفید تر نہ ہو۔

فرض شناسی کے اندر کوئی ایسی شے ضرور معلوم ہوتی ہے جو نہ صرف ہمارے آپ  
 مقاصد پر اثر انداز ہوتی ہے جن کو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں بلکہ جس سے وہ قواعد بھی متاثر  
 ہوتے ہیں جن پر ہم ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے عمل کرتے ہیں، اسطو سے لے کر آگے  
 تک اکثر عقلا کا دنیا کے متعلق یہ خیال ہے کہ فطرت فی نفسہ خاص طور پر اپنی تکمیل کی تکمیل  
 میں مبتلا ہے جس کو آج کل کی زبان میں "ارتقاء" کہتے ہیں اور کچھ اندر رہی اندر سے ہمیں  
 اس عظیم الشان کوشش میں شریک ہونے کی دعوت دیتی ہے۔ اس قبیل کے سوالات  
 کبھی کبھی تجربہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے اور یہ وہ سوالات ہیں جن سے فلسفہ اپنے  
 شعبہ اخلاقیات میں بحث کرتا ہے۔

۸۔ اب ذرا غور کیجئے کہ آپ کے سب سے زیادہ پختہ اور راسخ عقائد کیا کیا اور کون  
 ہیں، اپنے عقائد پر قوی گمانوں اور ہنگامی رایوں سے قطع نظر کہ کے غور کیجئے کسی پختہ عقیدہ  
 کو لے لیجئے، خواہ وہ ابعاد الطبیعیات کے متعلق ہو یا اخلاقیات، سیاسیات، مذہب یا سائنس

اخلاقیات جس کا موضوع عقائد متعلق اصول کردار ہے  
 جمالیات جس کا موضوع عقائد متعلق اصول جمال ہے۔  
 نفسیات یعنی نفس کی فطری سائنس جس کا فلسفہ کی ہر شاخ سے گہرا تعلق اور  
 جس سے فلسفہ کی ہر شاخ کا گہرا تعلق ہے۔

۹۔ انواع فلسفہ۔ وہ تمام عقائد جو حقیقتِ اشیاء سے متعلق ہیں دراصل وہی بنیادی  
 عقائد ہیں انہی سے اور بہت سے عقائد پیدا ہوتے ہیں، مثلاً مذہب کے متعلق، اخلاق  
 کے متعلق وغیرہ وغیرہ۔ اور یہ ہونا بھی چاہئے اس لئے کہ ہمارے عملی اصول ہمارے نظریہ  
 کائنات سے متاثر ہوتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس، جن چیزوں سے ہمیں اپنی زندگی میں زیادہ  
 اور گہرا سا لہجہ پڑتا رہتا ہے خواہ وہ چٹانیں ہوں، رنگ ہوں، روپیہ ہو یا انسان ہوں  
 ہمارے نزدیک وہی سارے حقائق کی جان ہے اور ہمارے خیالات اُن سے متاثر  
 ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

اس طور پر گویا عقائد کے خوشے بننے چلے جاتے ہیں۔ بنیادی عقیدہ شاخ کا کام  
 دیتا ہے جس میں دوسرے عقیدے لٹکتے چلے جاتے ہیں۔ انہی خوشوں کو ہم انواعِ فلسفہ  
 کہہ سکتے ہیں۔ دہریت اور تصویریت اسی قسم کی دو بدہنی ہیں۔ اصل میں وہ دو مابعد الطبیعیاتی  
 عقیدے ہیں لیکن آگے چل کر کیا اخلاقیات، کیا نفسیات اور کیا جمالیات سب کے نظریے  
 انہی میں سے کسی نہ کسی بدہنی ہوتے ہیں۔ دہریت و تصویریت، حیاتِ انسانی کے متعلق  
 دو بالکل متضاد نظریے پیش کرتے ہیں۔

۱۰۔ اسی طرح علمیات کے مختلف نظریوں کی شاخوں پر بھی مختلف عقائد کے خوشے  
 آویزاں ہیں۔ عقائد کی تشکیل اور اُن کے ثبوت کے متعلق مختلف نظریے یا عقائد، اُن شاخوں  
 کے خوشے ہیں۔ تلاشِ حق کا طریقہ ہمارے مقاصد تحقیق پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے، چنانچہ  
 دہریت، عملیت یا وجدانیت، اگر اُن فیصلہ کن نتائج تک نہ بھی پہنچیں جن تک مابعد الطبیعیاتی

ہمات عقائد صرف اسی وقت راسخ کئے جاسکتے ہیں جب تجربہ پر مبنی ہوں، تجربیت کے حامی (EMPIRICISTS) کہلاتے ہیں۔

یہ مسائل جو بنیاد عقائد کے متعلق ہم نے یہاں چھیڑ دئے ہیں دراصل فلسفہ کے اس شعبہ کے متعلق ہیں جس کو نظریہ علم، یا "علیات" کہتے ہیں۔ یہ سوالات اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب ہم اپنے اُن عقائد کا جائزہ لینے بیٹھتے ہیں جو مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات کے متعلق ہیں جب ہم یقین تک پہنچنے کی دشواریوں سے دوچار ہوتے ہیں اور بالآخر یہ سوال ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہمارا علم یقین کی حد تک پہنچ بھی سکتا ہے یا نہیں تو عقائد کے متعلق عقائد کی ایک نئی صف رونما ہوتی ہے۔

ہم نے ابھی فلسفہ کی تین شاخوں کا ذکر کیا: مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور علیات لیکن ایک مکمل فہرست میں منطق، جالبات اور نفسیات کو بھی شامل کر لینا چاہئے چنانچہ مکمل تفصیل حسب ذیل ہوگی۔

نظری فلسفہ: مابعد الطبیعیات جس کا موضوع بحث عقائد متعلق حقیقت ہیں۔

علیات جس کا موضوع بحث عقائد متعلق عقائد ہیں۔

منطق موضوع بحث استدلال کا طریق کار۔ اس علم کا شمار کبھی عملی فلسفہ

یا فلسفہ اقدار میں بھی ہوتا ہے جس کی دوسری شاخیں یہ ہیں:

۱۔ حامیان تجربیت کے متعلق عقلیت پسند بھی فلسفہ کے دیگر طلباء کی طرح تجربہ سے کام لیتے ہیں۔ عملی ہذا حامیان تجربیت میں بھی ایسا کوئی شخص نہ پائے گا جو عقلی دلائل سے کام نہ لیتا ہو۔ اُن کے درمیان فرق اس منقطع میں ہے کہ آیا کوئی کلیہ ایسا بھی ہو سکتا ہے جو تجربہ سے ثابت نہ ہو۔ بہر طور قیاس ہو یا استقران دونوں میں عقل کے استعمال سے مفر نہیں، اس لئے عقلی اور تجربی دونوں اپنے وسیع معنی میں عقلیت پسند ہوتے ہیں۔ اب یہ منطق کا کام ہے کہ عقل کے ان دونوں مختلف استعمالوں سے بحث کرے۔



نفس کشی، اخلاقیات لذت طلبی اور اخلاقیات فرض شناسی؛ مجھے تعجب ہے کہ تاریخ فلسفہ کو ان مباحث سے جس طرح عمدہ براہونا چاہئے تھا کیوں نہ ہو سکی۔ مابعد الطبیعیاتی انواع اخلاقیاتی انواع کے اس قدر تابع نہیں ہے جس قدر اخلاقیاتی انواع مابعد الطبیعیاتی انواع کے تابع ہیں۔

آغاز کتاب ہی میں مجھے یہ بتادینا چاہئے کہ میرا دعویٰ، فلسفہ ہر مکمل ترین بحث کرنے کا ہرگز نہیں ہے۔ لفظ "نوع" کا استعمال ہی شاید اس کا ضامن ہے کہ اس تفصیلی نظر کی توقع نہ کی جائے جس میں باریک موٹنگائیوں اور معلومات کے انبار سے کام لیا گیا ہو میرے خیال میں یہ سب چیزیں فکر کی دشمن ہیں اور امر کی تعلیم کی ایک نحوست ہیں۔ میرا مسلح نظر چند عظیم انسان اور ہمارے مسائل کو نمایاں طور پر پیش کر دینا ہے تاکہ طلباء اپنی فکر کا صحیح استعمال کر سکیں اور بڑے مفکرین کی قدر کر سکیں، ان کے مطالعہ سے ان کو کائنات عالم کے متعلق اپنا ذاتی صحیح نظریہ قائم کرنے میں مدد ملے۔ جو خام خیالیوں کا مجموعہ نہ ہو جیسا کہ نا تجربہ کار فکر کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے، ہمارا منشا فلسفہ کے کل انواع پر غور کرنا نہیں بلکہ صرف جدید جدید طرزوں کو جو بالکل "قدرتی" ہیں لے لینا ہے۔ قدرتی اس معنی کر کہ ہر دور میں فکر انسانی کی آوازاں کے حق میں بلند ہوتی رہی ہے اور نیز اس معنی کر کہ ہر شخص کائنات عالم پر انہی انواع میں سے کسی نوع کے زاویہ سے نظر ڈالنا اگر آپ ہماری دوران بحث میں ان انواع کو کا حقہ ذہن نشین کرتے جائیں تو آپ محسوس کریں گے کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ آپ کی طبیعت کو کس حد تک لگاؤ ہے

لے لیکن ہے کہ آپ دوران مطالعہ میں یہ اعتراض کریں میرا خیال بھی قریب قریب ہی ہے لیکن ماحصل یہی نہیں، اگر اس میں کچھ تھوڑا سا رد و بدل کر دیا جائے تو یہ خیال بالکل ٹھیک ہو جائے لیکن ہے آپ کا خیال بھی، درست ہو، اصل میں ہمارا مقصد تو یہ ہے کہ چند ایسے نمونے کے انواع کا مطالعہ کریں جو اپنی نوعیت میں انتہا درجہ کو پہنچے ہوئے ہوں اور جو موجودہ مفکرین کے نظریوں (باقی نوٹ صفحہ ۳۸) ہے)

یا ماہر اخلاقیات ہو چکا ہے، تب بھی وہ چند مخصوص رجحانات فکر کے ترجمان اور اس لئے مستقل انواع فلسفہ کہے جانے کے مستحق ہیں۔

۱۱۔ اگر ہم انواع فلسفہ کی کوئی ایسی مکمل فہرست مرتب کرنا چاہیں جس میں گزشتہ و آئندہ سب انواع آجائیں تو ہم کو فکر انسانی کے بہت سے باریک فرقوں اور باہمی علاقوں کا احاطہ کرنا ہو گا جن کو میں نظر انداز کرنا چاہتا ہوں۔

مثلاً کس قدر دلچسپ ہوتا، اگر ہم فلسفہ کے عملی پہلو کو لے کر، یہ دیکھتے کہ اس کے بنیادی عقائد مثلاً ارادہ کے متعلق ہمارے مختلف نظریے، مابعد الطبیعیاتی اور علیاتی اختلافات کے کس طرح حامل ہیں، یہ امر واقع ہے کہ ہمارا ذوق، افتادِ طبع اور ارادہ کار رجحان ہماری فکر کا نقطہ آغاز ہوتے ہیں اور بالآخر جس نظریہ کائنات تک ہم پہنچیں گے وہ ان سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ فتنے کا یہ فقرہ ہے تو طنز آمیز لیکن اس میں کس قدر صداقت ہے کہ ”جیسا آدمی ویسا اس کا فلسفہ“ ولیم جیمز کا بھی یہی خیال تھا، کہ کائنات کے نظریوں میں اختلاف کی جڑ مزاجوں کے اختلاف میں ہوتی ہے۔ مثلاً جو ”نرم دل“ ہوتے ہیں وہ ایک ایسے نظریہ کائنات کو پسند کرتے ہیں جو بناوٹ میں حسین، معقول اور تصوراتِ عالیہ پر مبنی ہو، ان کے برخلاف سخت دل والے ایک ایسے نظریہ عالم کو ترجیح دیتے ہیں جو اگرچہ بالکل منظم اور مرتب نہ ہو لیکن تجربہ اور حقیقت پر مبنی ہو۔ کارل مارکس کو، ہائے ارادہ کا اخلاقی پہلو اور جمالی پہلو کوئی پسند نہیں، اس کے نزدیک سب سے اہم پہلو اقتصادی ہے یعنی ہماری مصلحت انسانی اور صنعت و حرفت سے دلچسپی ہی وہ چیزیں جو انسانی فکر پر حکمراں ہیں۔ اس بنا پر جملہ فلسفیانہ اختلافات کا باعث، اگر عملی اختلافات کو سمجھا جاتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے فلسفہ کے سب سے زیادہ نمایاں انواع وہی ہیں جو مزاجی اختلافات سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً رجائیت اور باسیت، اپیکوریسم نہ لذت پسندی یا رواقیانہ لہ اپیکوریس، یونان کا مشہور فلسفی جویش جوئی اور لذت پسندی کو سب سے بڑی نیکی سمجھتا ہے۔

# باب

## فلسفہ کی ابتدائی شکلیں

### روحیت

۱۱۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی نہ کوئی فلسفہ حیات یعنی کائناتِ عالم کے متعلق کچھ نہ کچھ عقائد کا مجموعہ بنی نوع انسان کے لئے مہیا نہ رہا ہو۔ ان عقائد کی تنقید البتہ نسبتہ دور جدید کی پیداوار ہے مگر اس کا سلسلہ بھی دو تین ہزار برس سے شروع ہو چکا ہے۔

اس سے قبل کا زمانہ، ایک طویل شاعرانہ، غیر تنقیدی فلسفہ کا زمانہ ہے لیکن جو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ کیا ہم اپنے قدیم عقائد سے ہٹ سکتے ہیں یا ہم کو ہٹنا چاہئے؟ جو شخص اس سوال کا جواب "ہاں" سے دیتا ہے، اسے چاہئے کہ پہلے ذرا اپنے دل میں سوچے کہ کیا کوئی بھی عقیدہ جو حیاتِ انسانی کے اہم امور کے متعلق عام طور پر رائج ہے سزا پا غلط ہو سکتا ہے۔ کم از کم میں تو یہ یاد کرنے کے لئے تیار نہیں۔ اگر کسی عقیدہ میں غلطی کا کچھ شائبہ ہو بھی تو زیادہ سے زیادہ اس کا زنگ محیط عقیدہ یا اس کے بیرونی حصوں میں لگ سکتا ہے عقیدہ کا مرکز ہمیشہ محفوظ رہتا ہے۔ یہ مسلم ہے کہ ہمارے ذہنی قوی کی مشین میں عہد بہ عہد ترقی ہوتی رہی ہے۔ ہم نے اس مشین کو کبھی اٹا نہیں چلایا لیکن اگر غور کیجیے تو ہر ترقی کچھ کھوکھلا حاصل ہوئی ہے۔ وحشی قبائل کا حافظہ اور قوت مشاہدہ اگر آج بھی مل سکے تو کوئی قیمت ہے جو ہم دینے کے لئے تیار نہ ہو جائیں۔ یہ ضرور ہے کہ ہم نے ارادہ کسی مسئلہ پر اپنی

یہ لگاؤ بے وجہ نہیں، اس لئے کہ کوئی نوع ایسی نہیں ہے جس میں کچھ نہ کچھ صداقت نہ ہو اپنے تبصرہ کے خاتمہ پر ہم اس سوال کا جواب دیں گے، یا کم از کم جواب دینے کی کوشش کریں گے کہ کس عنوان سے یہ تمام ادھوری صدائیں ہم آہنگ بنا کر ایک فلسفہ میں تحویل کی جاسکتی ہیں۔

(بقیہ نوٹ صفحہ ۳۷) میل نہیں کھاتے۔ اس لئے کہ زمانہ حال کے مفکرین کے خیالات مرکب، شخصی اور چند انوار کا مجموعہ ہوتے ہیں جن میں کسی نوع کی بھی نوعیت نمایاں نہیں ہوتی بلکہ ہر نوع دوسری نوع میں سمو کر ایک دوسرے کے رنگ کو ہلکا کر دیتی ہے۔ انوار خالصہ کے مقابلہ میں ممکن ہے کہ یہ مرکب فلسفہ حقیقت کے قریب تر ہوں لیکن وہ (۱) ایک نوع کی حیثیت سے اچھے نہیں کئے جاسکتے (۲) نہ وہ اتنے با اصول ہو سکتے ہیں اور (۳) نہ وہ ہماری فکر کی ٹھیک ٹھیک رہبری کر سکتے ہیں۔ اگر ہماری تحقیق کو اپنے بیروں پر کھڑا ہونا ہے تو زیادہ بہتر یہی ہوگا کہ مرکب رنگوں کے بجائے ہم خالص رنگوں سے کام لیں۔

طور پر نظر آتا ہے۔ کامرانی کا آلہ کار سانس ہی نہیں بلکہ جادو بھی ہے۔ روحانی قوتوں سے رجوع کرنے کا طریقہ ”دعا“ ہے جس کی شکل کبھی توکار و باری انداز پر سودا کرنے کی ہوتی ہے اور کبھی اس لئے مانگی جاتی ہے کہ ہمارے اندر کچھ اعلیٰ قوتیں پیدا ہو جائیں جن کی مدد سے ہم حیات کے خطرات کا مقابلہ کر سکیں، بلاؤں کے دفع کرنے کے لئے بہت سے منتر جتر درود و طائف مخصوص ہیں۔ بہت سے رسوم جیسے موت، خادمی، پیدائش، تاج پوشی، فتح، پہلک توہ، ایک تہوار کے طور پر منائے جاتے ہیں جو ساری جماعت کی اطاعت کا رخ کسی ایسی قوت کی جانب پھیر دیتے ہیں جو کبھی حکمراں اور کبھی آمین کے پردہ میں دونوں میں سے کسی کے اختیار مجازی کو صرف کر کے، سماجی اتحاد کی تشکیل کرتی ہے۔

مذہب کے اس ظاہری اور عملی پہلو کے ساتھ ایک نظری پہلو بھی ہوتا ہے جو حیات انسانی کے معاملات ایک خاص طور پر روحانی قوتوں کی جانب منسوب کرتے ہیں ظاہر ہوتا ہے اور جس کو مسلک کہتے ہیں۔ ہر فلسفہ کی داغ بیل کسی نہ کسی مسلک ہی بڑا دالی جاتی ہے جس کی ظاہری شکل شریعت یا مذہبی رسوم و قیود ہوتی ہے۔ قدیم سالک کے ارکان واضح نہیں ہوتے۔ وہ کبھی افسانہ یا نظم کی صورت میں ظاہر کئے جاتے ہیں اور بسا اوقات تمام روایاتی فرائض حرکات اور سکناات کے ذریعہ سے ادا کئے جاتے ہیں۔ بہر طور ہماری بحث ان تصورات سے ہے جو ان میں مضمر ہیں اور جو دراصل ہمارے سارے فلسفہ اور فلسفہ سازی کا مایہ خمیر ہے۔

۱۳۔ فلسفیانہ نظریوں کے اس عام قالب سے سب واقف ہیں کہ ایک مافوق الفطرت دنیا ہے جو مافوق البشر کارکنوں سے آباد ہے اور نفوس و ارواح اور دیوتاؤں کی بستی ہے جو ظاہری اور خارجی دنیا سے الگ تھلگ رہنے کے ساتھ اُس سے رسم و راہ بھی رکھتی ہے مختلف مذہبوں اور ہر مذہب کے مختلف دوروں میں قوت تخیل نے اس مافوق الفطرت عالم کے جو صہ ہا مرقع تیار کئے ہیں، ان سب کو ہم یہ خوف طوالت قلم انداز کرتے ہیں۔ یہ سب

توجہ قائم رکھنے کی قدرت حاصل کر لی ہے جو ہم سے پہلے انسانوں کی بس کی بات نہ تھی لیکن کائنات عالم کے متعلق جو ہمارے موجودہ تصورات ہیں، اُن میں ہم بہت کچھ وہ احساں تناسب چھپ چکے ہیں جو قدیم انسان کی فطرت کا جوہر تھا۔ کبھی کبھی ہم اپنے تصنع کو بالائے طاق رکھ کر، دنیا پر برا چین لوگوں کی سیدھی سادھی نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سچ بول چھپے تو فلسفی کسی مسئلہ کی تحقیق و تجزیہ کے وقت یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ تجربہ نے کس قدر مواد ہم پہنچایا ہے، اور اس میں ہماری اکتسابی معلومات نے مداخلت کہاں سے شروع کی ہے۔ کیا کبھی ہم ایسا کرتے ہیں کہ دریائی گھوڑے کے لفظ کو نظر انداز کر کے آدھ گھنٹہ اس کے تصور محض پر صرف کر دیں۔ خیال میں تازگی پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم کبھی کبھی پُرانے لوگوں سے جگہ بدل کر اُن کی آنکھوں سے دیکھنے کی کوشش کریں۔ اس میں شک نہیں کہ دنیا کے متعلق صحیح رائے قائم کرنے کے ذرائع یہیں قدام کے مقابلہ میں زیادہ حاصل ہیں۔ مگر اُن کے خیالات بھی ستر پانچ غلط نہ تھے، اور ہم سخت غلطی کریں گے اگر یہ نہ سمجھیں کہ ہمارے اور اُن کے خیالات میں قدر مشترک کیا ہے۔ قدام کے خیالات ہمارے لئے ہمیشہ تازگی بخش اور قابل احترام ثابت ہوتے ہیں۔

۱۲۔ اپنی ابتدا میں فلسفہ، مذہب ہی کا ایک جزو تھا، یعنی اسی نظام خیال میں شامل تھا جسے ہم مذہب کہتے ہیں۔ دور تنقید کے آغاز سے قبل مذہب کوئی ایسا نظریہ یا دستور حیات نہ تھا جس کے کچھ لوگ قائل ہوں اور کچھ نہ ہوں، وہ حیاتِ اجتماعی کی ایک طبعی کیفیت تھی، مذہب نام ہے کاروبار حیات کو کچھ روحانی قوتوں کو بے چون و چرا سونپ دینے کا۔ قدام کے نزدیک اگرچہ یہ قوتیں غیر مرئی تھیں لیکن ان کے وجود میں ذرا شک نہ تھا، اور بہت سی اُن چیزوں کا سبب اول سمجھی جاتی تھیں، جو آئے دن ہمارے مشاہدہ اور تجربہ میں آتی رہتی ہیں اور اُن کا جاننا عین دانش مندی سمجھا جاتا تھا۔

حیاتِ انسانی کو چند بنی قوتوں کو سپرد کرنے کا عمل، مذہبی رسوم و قواعد میں لایا

نہیں اس لئے اس میدان میں قیاس نے اپنی آزادی کی خوب داد دی ہے۔ ہر شخص مذہب کے بنیادی اصول پر رائے زنی کے لئے تیار ہے اگرچہ یہ ضرور ہے کہ مذہبی تصورات کے معقول ماخذ تک پہنچنے کی کوشش کرنے کے کچھ ناگزیر وجوہ بھی ہیں مثلاً یہ کہ اس دوسری دنیا کے متعلق تصورات ہمیں چکر میں ڈال دیتے ہیں اس لئے کہ جو الفاظ ہم استعمال کرتے ہیں وہ نامترا س دنیا کے تجربہ سے ماخوذ ہوتے ہیں اور اس دوسری دنیا پر صادق نہیں آتے۔ یہاں کی باتوں کو ہم سمجھنا چاہیں تو سوائے اس کے کیا کر سکتے ہیں کہ اپنے تجربہ کے سیاق و سباق سے سمجھیں جو ان کا مولد ہے۔

ان ماخذ کے تعین کے متعلق جتنے نظریے قائم کئے گئے یا جو اس وقت رائج ہیں میرے خیال میں ان سب کی جڑ ایک نہیں بلکہ مختلف ہیں، جن کو ہم نظری، جذباتی اور اخلاقی جڑیں کہہ سکتے ہیں۔

۱۵۔ نظری جڑ یہ امری ہے کہ مذہبی تصورات کی ابتدا "نظریہ علت لعل" پر غور و خوض سے نہیں ہوئی (جیسا کہ ہر برٹ اسپنسر اپنے کسی بے خیالی کے لمحہ میں کہہ گیا ہے، ہم قدیم انسان کو اپنی اور کائنات عالم کی ابتدا پر آفرینش کے مسئلے پر غور و فکر کرتا ہوا تصور نہیں کر سکتے۔ شروع شروع میں حیرت کی رسانی اس حد تک نہیں ہو سکتی۔ اس کی ابتدا مقامی مظاہر قوت سے ہوتی ہے جو ہمارے استعجاب یا خوف کا باعث ہوتے ہیں۔ تاہم جہاں تک حیوان ناطق اپنے نطق کی صفت سے متصف ہے، اس نے تفکر و نقل کے کھیل آزادی سے کھیلے ہیں نفس انسانی مظاہر فطرت کی راہ سے، علت و معلول کے سرے پر پہنچکر ناقابل ادراک عالم میں جست لگانے کے لئے ہمیشہ تیار رہتا ہے۔ تیاریوں کی بد اسرار گردش، ہر موسمی موت کے بعد نباتات کا نیا جنم ایسے مظاہر فطرت ہیں جن سے شاد و نادر انسان ہی شاید انجان رہتا ہو۔

ایک دوسری دنیا کے تصور کو جہاں روحیں غیر محدود قوتوں کے ساتھ محفوظ

ان توہمات و تخیلات پرستل ہیں جو تمدن سے پہلے رائج تھے، اب ہم قدیم کی کثرت الہاء، اصنام پرستی کہیں کہیں عقیدہ توحید کی جھلک، بڑے بڑے مشرکانہ مذاہب کا قیام، اور آج کل کے عالمگیر مذاہب، اس تمام طغیانہ انہار میں اقدار مشترکہ کا سراخ لگانا کوہ کندن ہے۔ تاہم کچھ نہ کچھ مابہ الاشراک ضرور ہے۔ اگر ہم اس تمام کی تلخیص اس طور پر کریں تو کیسا ہوگا؟ اس دنیا کے علاوہ جس سے ہمارے حواس و فہم اس کراتے ہیں ایک اور بھی دنیا، اس دوسری دنیا اور ہمارے عالم ادراک کے درمیان ایک پردہ حائل ہے لیکن یہ دوسری دنیا ہماری دنیا سے متصل ہے اور اگر ہمیں کسی طرح صحیح گنگڑی مل جائے تو آمد و رفت کا سلسلہ کھل سکتا ہے۔

یہ دوسری دنیا ایسی قوتوں اور عالموں کی بستی ہے جس کو ہم روحانی کہتے ہیں۔ وہ آسانی سے ہم تک پہنچ سکتے ہیں لیکن ہم نہیں جانتے کہ اُن تک کس طرح پہنچیں۔ لفظ "روحانی" سے اُن کی قوت (یا حقیقت) اُن کی قدر و قیمت اور اُن کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ انسانی دنیا جو بقاء و دوام سے محروم ہے، اس دوسری دنیا سے جو دائمی ہے، ماخوذ و مشتق اور اس کے رحم و کرم پر قائم اور اُس کی عبادت و اطاعت میں سرنگوں ہو کچھ زندگی کے طور طریق ایسے ہیں جو الہیانہ قوتوں سے ہم آہنگ ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو اُس سے قطعی بے آہنگ و ناساز ہیں۔ یہ دونوں طریقے آسانی سے جانے پہچانے جاتے ہیں۔

لوگوں کی کم از کم بعض کی رو میں موت کے بعد اس دنیا میں آجاتی ہیں۔ اس قدیمی فلسفہ کو جو ترقی یافتہ مذاہب میں جو خدا اور بقاءِ روح کے عقائد پر قائم ہیں، روایت کہا جاسکتا ہے۔

۴۔ کوئی نہیں جانتا کہ ان تصورات کی ابتدا کس طرح ہوئی اور یہ سوال عبث بھی معلوم ہوتا ہے۔ تاریخی حقیقت سے ایسے امور کے متعلق خیال آرائیوں کی صحت کا کوئی معیار



نہیں کہ یہ جذبہ خوف ہی کا جذبہ ہے چنانچہ ایام سلف سے جہاں روحوں سے خوف کا پتہ چلتا ہے وہاں مذہب کے براہین زبانوں میں حیرت و استعجاب کے محاورات بھی پائے جاتے ہیں۔ الہیت افضل و برتر ہے، وہ سورج و آگ کی طرح ”تاباں اور درخشاں اور ہر جلال ہے“ مذہب میں کچھ نہ کچھ خوف کا عنصر (مثلاً بھوت پریت سے دہشت، ضرور پایا جاتا ہے اور اس نے انسان کو بہت ڈر پوک بنا دیا ہے جیسا شاید وہ بغیر اس کے نہ ہوتا، لیکن اسی وجہ سے مذہب انسان کے لئے بڑی تسکین بخش چیز بھی ہے۔ خطروں سے بچانے کے لئے محافظ روہیں ہیں، نشان پرستی (ٹوٹم) ہے، اشیا پرستی (ئیڈل) ہے جو زندگی کا سہارا ثابت ہوتی ہیں۔ قیاس ہے کہ مذہب دراصل ہمارے جذباتی تجربہ ہی کا ایک اثر ہے جس کے ذریعہ سے انسان پروردہ فطرت کے پیچھے کچھ ایسی بااقتدار قوتوں کا مشاہدہ کرنے کی کوشش کرتا ہے جس کے نیچے اختیار میں کل اشیا ہیں اور جو اپنی عظمت و جبروت کی وجہ سے خوفناک معلوم ہوتی ہیں اگرچہ وہ نہایت ہمدرد و مہربان ہیں۔

ایک سادہ لوح قدیم انسان کے دل میں اس نوعیت کا خیال پیدا ہونا بجائے خود ایک غور طلب مسئلہ ہے کیونکہ ہمارے مقابلہ میں اس غریب کے لئے فطرت کو اپنا دوست اور ہمدرد سمجھنا بہت دشوار تھا، اس کے پاس موت، بیماری یا قحط سے بچنے کے لئے اتنا سادہ سامان نہ تھا جتنا ہمارے پاس ہے، بلکہ اس بے چارے کی تو زندگی ہی سراسر اجیرن تھی اس کو اپنی جان بچانے ہی کے لئے فطرت سے سرگرم پیکار رہنا پڑتا تھا جو ہمہ وقت اس کو حرمت غلطی کی طرح مٹا دینے کی نگرہیں رہتی تھی لیکن اس کے پاس مذہب کی ایسی سپر تھی جس کی مدد سے وہ فطرت کے ہر حملہ سے اپنے کو بچاتا رہا اور کبھی ہار نہ مانی کل مذاہب کی نہیں تو کم از کم قدیم مذہب کی سب سے بڑی رسم مردوں کی تجنیز و تکفین ہے اور یہ رسم گویا ہر آدواعتہ فطرت کی فتح کا باقاعدہ انکار تھا۔ لافانی روح کے سفر آخرت کے لئے بڑے بڑے اہتمام کئے جاتے تھے۔ آخر اس عقیدہ بقا، روح کی اصلیت کیا ہے؟

اور آباد ہیں، خیال ہے کہ خواب اور فریبِ نظر سے بھی تقویت پہنچتی ہے بشاید ایسا ہی ہو لیکن یہ مسلم ہے کہ قدیم انسان اور اُس سے کم اُس کے بعد کے انسان، خواہ وہ کتنی ہی رنگین اور شاعرانہ زبان سے کام لیں، روحانی قوتوں کا تصور نہیں کر سکتے۔ لادت و منات اور اُن کے ہم جنس روحانی قوتیں غیر جسمانی قوتوں کے نام ہیں۔ جو اُن نیم انسانی شکلوں کے جُون میں نظر نہیں آ سکتے جن کو ہم اکثر خوابوں میں دیکھا کرتے ہیں۔ قدیم انسانوں کے دیوتا خواب و بیداری دونوں میں یکساں حال ہیں الٰہیانہ قوت کے بعض تصورات، ممکن ہے معاشرتی تجربہ کی پیداوار ہوں کیونکہ بعض اوقات قومی رُوح افراد کے اندر اس پیمانہ پر کار فرما ہوتی ہے کہ وہ ان کو انفرادی اور ذاتی سطح سے بہت بلندی پر لے جاتی ہے۔

کسی تصور کا تخلیقی عنصر اس قدر اہم نہیں ہوتا جس قدر وہ متین جو اُس کے اندر مندرج ہوتا ہے۔ اور جو وقت کے گزرنے کے ساتھ زیادہ گہرا ہوتا جاتا ہے جس طرح روزمرہ کے پیش آنے والے واقعات کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ عالم اور اس میں ہمارا وجود و تخلیق اور ذمہ داری کے سوال پیدا کر دیتا ہے جس کو نفس انسانی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ عقل کہتی ہے کہ کوئی نہ کوئی ضرور اس عالم کا خالق ہے یا متعدد خالق ہیں جو ایک دوسرے کے معاون ہیں۔

۱۶۔ جذباتی جڑ۔ روحانی قوت بھی ایک قوت ہے اور اس لئے ایک واقعہ ہے لیکن وہ ہمیشہ امر واقع سے زیادہ بھی ہے یعنی وہ ایک کیفیت بھی ہے، اُس کو ہم ”پاک“ اور ”مقدس“ بھی سمجھتے ہیں۔ یہ احساسات ہماری غور و فکر کے نتائج نہیں بلکہ جذبات کی پیداوار ہیں۔

ہر امانا نظر یہ کہ خوف نے دیوتاؤں کو پیدا کیا، اس لحاظ سے ان تمام نظریوں پر فائق ہے جو اس قبیل کے تصورات کو محض غور و فکر کی جانب منسوب کرتے ہیں لیکن یہ لاؤڈ

من گھڑت ہے۔ قدیم زمانے کے لیڈروں یا حکمرانوں کو چونکہ قوانین کی پابندی کمرانی تھی اس لئے انھوں نے مافوق الفطرت قوتوں کا حیلہ تلاش کر لیا۔ چنانچہ بہت سے پرانے دساتیر شروع ہی ان الفاظ سے ہوتے ہیں ”ہیں خدائے یہ فرمایا، ورسو نے اپنی اجازت عملانیہ میں ایک جگہ اشارہ کیا ہے کہ قانون ساز کے لئے اس نفع کی امداد کس قدر ضروری ہے۔ اس پیمر جبرہوریت کا کہنا ہے کہ ”مخلوق کو قوانین کا پابند بنانے کے لئے دیوتاؤں ہی کی ضرورت ہے۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ شخص کم دینی صاف صاف یہ امر محسوس کرتا ہے کہ ہم کو خود اپنی تکمیل کے لئے ضبط نفس کی ضرورت ہے خواہ مصنوعی سماجی پابندیاں ہوں یا نہ ہوں اس خود پرستی میں گویا ایسے موانع خود بہ خود شامل ہو جاتے ہیں جو ہم کو خود غرضی اور لذت پرستی سے باز رکھتے ہیں، خواہ قانون نافذ کرنے والے ہوں یا نہ ہوں۔ ضبط نفس ہمارا فرض ہو جاتا ہے جو صرف انہی کے فائدہ کے لئے نہیں ہے جو براہ راست ہمارے دائرہ محبت کے اندر ہیں بلکہ سماج کے ہر فرد کے لئے بلکہ ہر بنی نوع انسان کے لئے۔ یہ ایک ایسا تصور ہے جو وسیع ہو کر کل فطرت بلکہ مافوق الفطرت پر بھی چھا جاتا ہے۔

میرے خیال میں آخر الذکر نظریہ ایک مقبول نظریہ ہے اس لئے کہ جب تک انسان کو اس بات کا احساس نہ ہو کہ کائنات کی سرمدی ساخت ہی اس امر کی متقاضی ہے کہ ہمارا عمل شایستہ ہو اور ہم اپنے ہمسایہ کی مدد کریں، سیاسی اعلا نامات، جو ہیں خدائے فرمایا۔ کے فقرہ سے شروع ہوتے ہیں، ہمارے ایک کان میں پڑیں گے اور دوسرے کان سے نکل جائیں گے۔ ہر شخص کے اندر فرض کا دھندلا سا احساس ضرور ہوتا ہے جو خارجی موجودات کی جانب اشارہ کرتا ہے، اگر ہم مذہبی خیالات رکھتے ہیں تو ان سے ہمارا رشتہ از خود جڑ جاتا ہے۔ جب احساس فرض قومی ہوتا ہے تو مذہبی خیالات خود اس احساس سے پیدا ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ہم سے بالا کوئی نہ کوئی ”پاک“ ہستی ہے جو حقیقی ہے اور جس کے سامنے کمال عجز و انکسار کے ساتھ ہمیں سر بسجود ہو جانا چاہئے۔ یقیناً وہ لوگ

کیا یہ لفظ دل کی محض تسلی کے لئے ہے؟ اگر ایسا ہے تو یہ خام خیالیاں انسان کے لئے بہت گراں ثابت ہوں گی! یا یہ بات ہے کہ جذبات کے بحرانی لمحہ ذہنی عمل کے بھی انتہائی لمحات ہوتے ہیں، چنانچہ جذبات کے شدید تغیر کے مطابق واقعات کی بھی کایا پلٹ کر ہم نے بقائے روح کا عقیدہ گڑھ لیا ہے۔ شدید غم و غصہ کی حالت میں ہماری نظر نہایت دقیقہ رس ہو جاتی ہے اور شاید یہ محسوس کرنے لگتی ہے کہ یہ خال کا دن عالم، کائنات کا ایک جز و حقیر ہے اور اس بے رحمی کے پردہ میں کوئی ہمدرد حقیقت پوشیدہ۔

بہر حال مذہبی نقطہ نظر ایک انکشاف (یا الہام و وحی) کا کام دیتا ہے عیسائی کائنات عالم پر نظر ڈالنے کا ایک زاویہ ایسا بھی ہو سکتا ہے جو تجربہ کی بڑی سے بڑی نکتہ سامانیوں کو ایک دوسری صورت میں پیش کرتا ہے جہاں یہ فرض کر لیا کہ موجودہ زندگی کی بہت سی کمیوں کے لئے بہت سی روحانی تکافیاں بھی ہیں تو حیات انسانی میں ایک ہمواری پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی اعلیٰ قدروں کا آپ سے آپ تحفظ ہو جاتا ہے۔

۱۰۔ اخلاقی جڑ ہمارے ساتھ دیوتاؤں کی ہمدردی یا اس کا امکان، دراصل ان کے ربانی مزاج کی ایک لازمی خصوصیت ہے۔ دوسری خصوصیت ان کی سخت گیری بھی ہے جو فرائض کی انجام دہی کے لئے ایک تازیانہ ہے۔ ممکن ہے کہ آخر الذکر خیال ہمارے ماحول سے پیدا ہوا ہو جہاں ہمیں اکثر اپنا دل مار کر پابندوں اور ممنوعات کے ماتحت زندگی بسر کرنا پڑتی ہے۔ سماجی زندگی میں بسا اوقات ہم کو اپنی جنگ جونی حرص و ہوا اور خواہشات نفسانی کی باگ کس کر پکڑنا پڑتی ہے اور اس میں غلبہ نہیں کہ یہ عقیدہ کہ دیوتا اپنے امتناعی احکام کے ذریعہ دراصل ہمارے ضبط نفس کے طالب ہیں۔ سماجی ارتقا میں بہت بڑی حد تک معین ہوتا ہے لیکن دیوتاؤں کو اس خیال کا

حامی اور بامداد سمجھنے کے ہمارے پاس کیا وجوہ ہیں؟

اس کے متعلق دور آئیں ہیں بعض کا خیال تو یہ ہے کہ یہ سب حضرت انسان کی

کا سب سے پہلے علم ہوتا ہے

۱۹۔ مذہب کی عملی دشواریوں کا احساس انسان کو اس کی نظری دشواریوں سے پہلے ہوا، چونکہ سائنس اپنی ابتدائی منزل میں طبعی واقعات کی ایک غیر مسلسل فہرست تھی جس میں مافوق الفطرت قوت کی مداخلت کی جا بجا راہوں سے گنجائش تھی۔ مذہبی فضول خرچیوں کا احساس انسان کو بہت جلد ہو گیا تھا۔ تجہیز و تکفین کے مصارف جن میں آئے دن اضافہ ہی ہوتا چلا جا رہا تھا۔ وسیع مندروں کے قیام کے مصارف، اور گروہ درگروہ پوجاریوں کی داشت پر داشت کے مصارف، یہ سب مصارف مل کر سماجی اس المال کی جڑ کھوکھلی کر رہے تھے۔ ان سب پر مستند اور گہری اور ساعتوں کے شکوک تھے جن کی وجہ سے جنگ کا آغاز یا جہاز کی روانگی اس وقت تک نہ ہوتی تھی جب تک نیک ساعت نہ آجائے اور اس وجہ سے ان کاموں کو بہتر وقت شروع کرنے کے موقع ہاتھ سے نکل جاتے تھے۔ علاوہ بریں اور بہت سے غیر محسوس نقصانات بھی جن کو قدر تمدن کی سادہ نظر نہیں دیکھ سکتی تھی، بخلاف انسان کے قلبی لگاؤ کو اس دنیا سے ہٹا کر دوسری دنیا کی جانب منتقل کر دینا، ان دیکھی ہستیوں کی یاد اور گیان میں ذہنی تواناؤں کو ضائع کرنا وغیرہ وغیرہ۔

جب سائنس کی نشو و نما باقاعدہ شروع ہو گئی جیسا کہ یونانیوں کے زمانہ میں ہوا تھا تو روحیت کے نظریات سے سائنس کا تصادم لازمی ہو گیا۔ قانونِ فطرت اور معجزہ کا کس طرح ساتھ ہوتا ہے، حفظانِ صحت کے اصول اور دواؤں سے علاج، جنتِ منہ سے دست و گریباں ہوئے بغیر کس طرح رہ سکتے تھے۔ ہیوکرٹیس جو مغربی طریقِ علاج ابوالہا با ہے غالباً سب سے پہلا شخص ہے جس نے اس جنگ کا اعلان کر دیا۔ ایک رسالہ میں جو اُس نے تقریباً ۳۰۰ برس قبل مسیح لکھا تھا۔ مرضِ صراع کے متعلق جسے اُس زمانہ میں ”مرضِ مقدس“ کہتے تھے، بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:-

جو سمجھتے ہیں کہ ممنوعات کی تعمیل انسان اُس وقت تک کر ہی نہیں سکتا، جب تک حکومت مذہب کی آڑ نہ لے، فطرت انسانی کی جانب سے صریح کوششیں ہیں۔

۱۸۔ الغرض مذہبی تصورات کی جڑیں مختلف ہیں اور یہ تصورات بھی باہم دیگر مختلف ہیں اور یہ کہیں طویل اور سخت کش مکش کے بعد ہو پا رہا ہے کہ وہ اپنی اپنی مناسبت جگہ کسی باقاعدہ مذہب میں پیدا کر لیں۔ قدیم مذہب روحانیات کے تحت ہیں، ہمارے جملہ وجد آدرا اور جوش آفریں تجربات کی ایک بے ترتیب فرست سی بنا لیتا ہے اور رسم و رواج کے اس غیر معتدل جوش کا رخ فنی اور اخلاقی کمالات کی طرف موڑ دیتا ہے، جیسے ناچ رنگ، تمثیل، تعمیر یا پھر اس کا رخ خرمستیوں، مے نوشی کی محفلوں، جنگ کی دیوانگی، مذہبی تشدد اور اسی طرح کی انسانی قوت کے دوسرے غلط مصرفوں کی جانب پھر جاتا ہے۔

اس خاص و خاصا شک سے مذہب کی عقلی و نظری صفائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دیوتاؤں کی ایک مستقل دنیا آباد کی جاتی ہے تخلیق معجزہ، قدرت کاملہ کے تصورات کے ماتحت خالق و مخلوق کے رشتے متعین کئے جاتے ہیں معجزہ یعنی نظام فطرت میں خرق عادات کا طور، فاعل مطلق کے تصور کے سامنے بے معنی ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب خدا ہی سب کچھ کرتا ہو تو پھر کسی بات کو مافوق الفطرت کہنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ قدیم مذاہب میں ربانی اعمال کا مقامی رنگ ہوتا ہے لیکن روحانی کارندوں کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ قریب قریب ہر بات کسی نہ کسی روح کا فعل سمجھی جاتی ہے۔ ترقی یافتہ مذاہب میں تخلیق عالم کا تصور از سر نو نمود کرتا ہے لیکن اس بار وہ ایک وحدہ لا شریک لذات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے جو ہر جگہ موجود ہے، اس کا عمل معجزہ ہے لیکن اس کی سب سے بڑی معجزہ نمائی اس کی خاموشی اور خود نمائی سے گریز ہے۔

روحیت کے یہ تصورات یعنی معجزہ اور قدرت کاملہ، ایسے تصورات ہیں جن پر سائنس

ماہل رہی تو سوال یہ ہے کہ روحیت کے نظری اور عقلی نظام میں کیا باقی رہ جائے گا۔  
یونان کے عقلی داستان لابی ہنگاموں کے درمیان رہتے ہوئے سقراط کا خیال تھا  
کہ روحیت میں بہت کچھ باقی رہ جائے گا۔ سقراط نے حیات کے تین رہنما بتائے ہیں۔  
سائنس کی عام تکنیک، اخلاقی اصول جو عقلی فلسفہ پر مبنی ہوں اور بڑے بڑے معاملات جن کا  
فیصلہ روحانی خلفاء اور دارالاستخارہ سے کرنا چاہیے کیونکہ (جیسا اس کا عقیدہ تھا) اہم  
امور کا فیصلہ دیوتاؤں نے اپنے ہاتھ میں رکھا ہے۔ عوام کا خیال ہے کہ سائنس نے روحانی  
قوتوں کو بے دخل کر دیا کیونکہ مافوق الفطرت قوتوں کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔ یہ  
نظریہ فطرت پرست دہریوں کا ہے اور آئندہ ابواب میں ہم اس نوع فلسفہ پر تفصیلی  
نظر ڈالیں گے۔

---

”میرے نزدیک یہ مرض جس کو مقدس کہا جاتا ہے دیگر امراض کی طرح کوئی خاص روحانی جنسیت نہیں رکھتا بلکہ جیسے اورادی امراض ہیں یہ بھی ہے لوگ اس کو اپنی نادانیت اور مرض کی حیرت انگیزی کی وجہ سے روحانی سمجھنے لگے ہیں کیونکہ اس کے علامات غیر معمولی ہیں اور فوراً سمجھ میں نہیں آتے لیکن اگر یہ مرض محض عجیب و غریب ہونے کی وجہ سے روحانی کہلاتا ہے تو پھر اور بھی بہت سے ایسے امراض نکلیں گے جو ”مقدس“ کہے جانے کے مستحق ہیں۔ میرے خیال میں جو لوگ امراض کو دیوتاؤں کی جانب منسوب کرتے ہیں وہ دغا باز ہیں، اگرچہ وہ بڑے نزدیکی بننے والے اور ان باتوں کے جاننے کے مدعی ہیں جو دوسرے نہیں جانتے“ لے

یونانی نظامِ فکر میں پتھار دم اپنے کمال کو نہیں پہونچا تھا، لیکن نشاۃِ جدید میں مذہب و سائنس کی جنگ اپنی آخری مورچہ تک لڑی جا رہی ہے۔ ایک صدی کی مختصر مدت میں عیسائی کو پرنس (۱۶۴۳ء تا ۱۶۴۹ء) سے لے کر گیلیلیو (۱۵۶۴ء تا ۱۶۴۲ء) تک طبعی سائنس کا تسلط مسلم ہو گیا۔ یوں تو معرکہِ مذہب و سائنس اب بھی جاری ہے، ہم کو روس جانے کی ضرورت نہیں ہے جہاں بہت سے دیہات میں کیڑوں کی وبا سے فصلوں کو کچانے کے لئے مقدس جلوس نکالے جاتے ہیں اور مقدس پانی چھڑکا جاتا ہے۔ اس طرح کی مثالیں ہر جگہ پائی جاتی ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی بہت کڑا باقی ہے

لیکن یہ جنگ کس کس کے درمیان ہے۔ کیا یہ معرکہِ مذہب و سائنس ہے؟ اس لحاظ سے ہرگز نہیں کہ مذہب تو ایک طریقِ زندگی کا نام ہے نہ کسی سائنسی نظریہ کا پھر کیا یہ جنگ سائنس اور دینیات کے درمیان ہے؟ کسی حد تک یہ صحیح ہے لیکن اگر سائنس اور دینیات اپنے اپنے حدود میں رہیں تو یہ بھی ایک دوسرے سے نہیں ٹکرا سکتے، کیا یہ سائنس اور توہمات کی آویزش ہے؟ ہاں یہ صحیح ہے اگر اس معرکہ کا رزار میں اصولاً ہماری حمایت سائنس کو



پہلے سے خیال ہے، مادہ کے متحرک اجزاء لانیجری ہیں اور مظاہر فطرت جو ہم دیکھتے ہیں اصلیت میں یہی اجزاء ہیں تو اس نظام خیال کا نام مادیت ہے، لیکن اگر مادہ توانائی ہے اور ہر شے کی اصلیت وحیقت توانائی ہے تو اس نظام خیال کو توانائیت کہیں گے اگر ہم یہ طے نہیں کر سکتے کہ دنیا کا اصلی جوہر کیا ہے بلکہ صرف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے خیال میں موجودات کی حقیقت بس یہ ہے کہ اُن کی کڑیاں سلسلہ تعلیل کی دوسری کڑیوں سے جڑی ہوں تو اس نظام خیال کو معدومیت کہا جائے گا۔

اکثر ہم ان تمام شکلوں کے لئے ”مادیت“ ہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور اس مفہوم میں وہ دہریت کی مراد ہوتی ہے۔ اُس سے ہماری مراد تجربہ کے ان تمام خام اور ناتمام مظاہر کی توضیح ہے جو غیر محسوس طرف مکاں میں چند اساسی جوہر کی حرکت سے ہو جاتی ہے بعض کے خیال میں یہ نظریہ نہایت بے ہنگم ہے۔ اگرچہ یہ سچ نہیں، یہ اساسی حقیقتیں یا جوہر اپنی ناقابل تصور باریکی کے لحاظ سے مٹی کے ڈھیلے کے مقابلہ میں، روشنی کی شعاعوں سے زیادہ مشابہ ہیں۔ ان جوہر کے لامتناہی اور لطیف ترین ارتعاشات اگر ریاضیاتی تحقیقات کی اچھی طرح گرفت میں نہیں آئے ہیں لیکن، ہر حال اب تک جو تحقیق ہوا ہے بہت کچھ مفید مطلب ہے۔ فطرت کی عام تصویر جو اس وقت پیش کی جاتی ہے اس کے گوشہ گوشہ سے اعلیٰ درجہ کی قانون پذیری ظاہر ہوتی ہے۔

۲۲۔ دہریت کے سلبی پہلو۔ دہریت کی ساری شدت اس کے سلبی پہلو میں ہے۔ مذہب نے ہمارے احساسات کے چاروں طرف جو خلیلی حاشیہ لگا دیا تھا وہ دہریت کے اثر سے سکڑا کر اس قدر چھوٹا ہو جاتا ہے کہ ہم بآسانی اس کی پیکش کر سکتے ہیں اور قابو میں لاسکتے ہیں۔ اسی طرح مابعد الطبیعیاتی افق بھی بہت محدود اور صاف و سادہ ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اس طور پر دوسری دنیا کے غائب ہو جانے سے، کوئی خدا بھی باقی نہیں رہتا (اگر ہم فطرت یا خود انسانیت کو معبود نہ قرار دے لیں) نہ بقار و دوام اور نہ حیات بعد موت

# نوع اول

دہریت

باب

کائنات پر دہریانہ نظر

۲۱۔ دہریت کیا ہے؟ دہریت مابعد الطبیعیات کو وہ نظام خیال ہے جس کے نزدیک فطرت کل حقیقت ہے۔ دوسری دنیا، اور مافوق الفطرت اس کے دائرہ نظر سے خارج ہیں۔ چیزیں بہ ظاہر قانون فطرت سے آزاد معلوم ہوتی ہیں جیسے حیات انسانی یا تخمیل کی پیداوار۔ وہ اگر دہری نقطہ نظر سے دیکھی جائیں تو فطرت ہی کی ایکیم ہی کے اجزا معلوم ہوں گے۔ ہر شے کا منبع و ماخذ فطرت اور مادہ ہی و مرجع بھی فطرت ہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فطرت کی بہت سی چیزیں ہماری نظر سے اوجھل ہیں جو سائنس کو تلاش کرنا ہیں لیکن یہ پوشیدہ چیزیں فطرت ہی کا جزو ہیں نہ کہ کچھ اور جن کو ہم مادہ اور فطرت یا پس پشت فطرت سمجھ سکیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ ہمہ گیر فطرت کیا ہے؟ فطرت کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ مکان و زمان میں اشیاء و واقعات کا مجموعہ ہے جو قانون تعلیل کے واحد نظام میں جکڑا ہوا ہے، اپنی آخری تعلیل میں اُن اشیاء کے تصورات جو زمان و مکان میں واقع ہیں مختلف ہیں اور اس لحاظ سے دہریت کی قسمیں بھی مختلف ہیں۔ اگر یہ اشیاء جیسا کہ

ہنگل کا خیال تھا کہ کوئی نہ کوئی نفسی شکل مادہ کے ہمیشہ خائل حال رہی ہے، چنانچہ نفس اور مادہ، ہر ایڈم میں ازلی طور پر موجود ہے۔ اس قسم کے شعور کو عقلی نہیں کہا جاسکتا، اور اس پر جمہور دہرین متفق بھی نہیں ہیں عقل کا چراغ غیر ذی روح مادہ کے ظلمات میں جا کر تو گل ہی ہو جاتا ہے۔ بنیادی جواہر نہ غور و فکر کرتے ہیں اور نہ منصوبہ بناتے ہیں۔ کائنات عالم کی کوئی غرض و غایت نہیں۔

۲۳۔ دہریت اور تجربہ: دہریت کی جانب ہر شخص قدرتی طور پر ایک قومی میلان محسوس کرتا ہے۔ حقیقت کی تعریف، قریب قریب ہم یہ کر سکتے ہیں کہ وہ ہمارے ادہام کی تصحیح کا ایک آلہ ہے۔ اور یہی تصحیح وہ فرض ہے جو فطرت کے ٹھوس واقعات ہر وقت انجام دیتے رہتے ہیں۔ یہ واقعات ہمارے واہمہ کی بے اعتدالیوں کا علاج ہیں اور ان ہوائی قلعوں کو جو ہماری تمنائیں تعمیر کرتی رہتی ہیں منہدم کرتے رہتے ہیں۔ یہ عمل اس وقت نہایت مستعدی سے ہوتا ہے جب ہم اپنے تئیں علی دنیا میں پاتے ہیں ممکن ہے ریگان میں بیٹھ کر ہمارے سراپ کی تردید نہ ہو لیکن حرکت جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر بیدار کرتی رہتی ہے۔ مگر سستہ صدیوں نے انسان کو جنگ جو بنا دیا ہے اور فکر و عمل میں ایک گہرا تعلق پیدا کر دیا ہے چنانچہ ہم اپنی موجودہ زندگی میں حقائق کی صحت بخش گولہ بارود کا نشانہ بن گئے ہیں۔ ہمارا ہر عمل اور ہر شغل حقیقت کے کسی نہ کسی پہلو کو معین کرتا رہتا ہے۔ ہمارے وہ تمام فرائض منہجی جنہیں ہم خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیتے ہیں حقیقت کی مختلف مثالیں ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ ہمارے ہر عمل کی نظر میں ہی کھاتا اور ہند سے اور مصور کی نظر میں رنگ اور وہ جن جمال جسے وہ رنگ کے استعمال سے پیدا کرتا ہے، ناقابل انکار حقائق ہیں، ہو سکتا ہے کہ ہمارے کے نزدیک رنگ، کوئی حقیقت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، یا مصور کے نزدیک آمد و خرچ کے خلاصوں کی کچھ حقیقت ہو یا نہ ہو لیکن ایک عالم گیر مشغلہ ایسا بھی ہے جس سے کسی کو مفر نہیں۔ یعنی مادی اسٹار سے سابقہ مکان، حرکت، غذا، پناہ، جہاں فی محنت۔ یہ وہ اشیاء ہیں

باقی رہتی ہے اگر آئندہ نسلوں پر کسی کی حیات کے گہرے نقش اور اس کی یاد بقا دوام نہ بھی جائے، انسان جو کچھ قوانین فطرت کے مطابق اکتساب کرتا ہے، بس وہی سب کچھ ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ چنانچہ روح اگر فطرت کے علاوہ ہے تو ایسی کسی شے کا وجود نہیں۔

چونکہ فطرت کے باقاعدہ نظام میں کوئی خارجی مداخلت ممکن نہیں اس لئے معجزہ اور قاذورات کے تصور کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے اور دعا ایک بے معنی عمل ہو جاتی ہے اگر وہ جمالیاتی تعلیمی یا علاجی نقطہ نظر سے نہ مانگی جاتی ہو۔

اسی طرح ارادہ کی آزادی بھی کوئی شے نہیں اگر اس سے کوئی یہ سمجھتا ہو کہ اس سلسلہ علت و معلول سے جو انسان کے اندر اور باہر جاری اور ساری ہیں سر موٹنے کا بھی کوئی انسانی امکان، انسانی عمل قوانین کا اسی طرح پابند ہے جس طرح تیاروں اور ایٹم کی حرکت آپ کو احساس ہوتا ہے کہ آپ اپنے فیصلہ میں آزاد ہیں مستقبل کو پیش نظر رکھ کر اکثر آپ کہہ دیتے ہیں کہ ”ابھی میں نے فیصلہ نہیں کیا ہے کہ میں کیا کروں گا“ لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ آپ کے ایٹم باقی دنیا کے ایٹموں سے مل کر بھی کا فیصلہ کر چکے کہ آپ کو کیا کرنا ہے!

اگر آزادی کے معنی یہ ہیں کہ جو آپ چاہیں وہ کریں تو آپ ضرور آزاد ہیں لیکن جیسا اپنسن نے ہم کو متنبہ کیا ہے کہ ہم ہمیشہ وہی تو کرتے ہیں جو ہم چاہتے ہیں، اس کے خلاف کبھی نہیں سکتے ہیں۔ ہم فطرت کے دام میں آجاتے ہیں، اس لئے کہ جو ہم کرنا چاہتے ہیں، دراصل وہ تمام فطرت ہی ہم سے کر رہی ہے۔ ”آپ جو چاہیں وہ بیشک ضرور کر سکتے ہیں لیکن آپ جو چاہیں چاہیں یہ نہیں چاہ سکتے۔“ آپ کا چاہنا ہی وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ فطرت اپنے ارادہ کو آپ کے عمل میں ظاہر کرتی ہے۔

انہی میں عقل یا شعور دنیا کی کوئی اساسی یا مستقل حقیقت نہیں اس لئے کہ جو ذہنیت یا شعور اس وقت بنی نوع انسان میں موجود ہے وہ ادنیٰ مخلوقات بلکہ بے جان اشیاء سے ارتقا کر کے ہم تک پہنچا ہے وہ ایک بالکل مجبوری ماریٹی اور غیر مستقل صفت ہے۔

اس کو خاموش اور بے پروا کائنات کے قلب میں اپنی راہ خود نکالنا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اپنی خواہشات اور تخیلات کو حذف کر دیں اور ٹھنڈے دل سے حقیقت عالم پر غور کریں تو وہ ایک غیر نفسی بے نیاز مادی قانون کے سوا اور کیا ہے؟ دہریت دراصل ازالہ وہم ہی کا فلسفہ ہے۔

۲۲۔ دہریت اور سائنس، سائنس کی تحقیقات دہریت کا ایجابی پہلو ہے لیکن فلسفہ کی کوئی نوع سائنس کی تحقیقات پر معترض نہیں ہوئی۔ اس لئے یہ دہریت کی کوئی امتیازی خصوصیت نہ ہوئی۔

مخصوص سائنس جیسے طبیعیات، کیمیا، حیاتیات، دہریت کی موافقت یا مخالفت میں ایک لفظ منہ سے نہیں نکالتیں۔ اس لئے کہ ان کا موضوع بحث کل کائنات نہیں ہے۔ اُن میں سے ہر ایک کا تعلق کائنات کے ایک جزو سے ہے۔ نہ فرداً فرداً اور نہ مجموعی طور پر سائنس فلسفہ کی تشکیل کرتی ہیں۔ ان کا یہ بھی دعویٰ نہیں کہ جو اشیا اُن کے موضوع بحث سے باہر ہیں، اُن کا وجود نہیں اور نہ یہ دعویٰ ہے کہ مجموعی طور پر انھوں نے کل حقیقت کا احاطہ کر لیا۔ سائنس دہریت کی دست نگر نہیں ہاں البتہ دہریت سائنس کو اپنا مابعد الطبیعیاتی رہنما بنالیتی ہے، دہریت کی شہادت میں سائنس کو طلب نہیں کیا جاسکتا، کم از کم اس کی شہادت بلا واسطہ نہیں ہے۔

لیکن سائنس کے مطالعہ سے ایک امر خاص طور پر ہمارے ذہن نشین ہو جاتا ہے وہ یہ کہ تمام حوادث قوانین فطرت کے تابع ہیں، سائنسی اکتشافات کی نت نئی کامیابیاں جو ہماری توقعات سے بہت زیادہ بڑھ گئی ہیں۔ انھوں نے تجربہ کے عجیبہ سے پیچیدہ گوشوں ہی کا سراغ نہیں لگا لیا ہے جس کی بنا پر ہر نئے نئے ہماری پیش بینی کی رسانی ہو گئی ہے بلکہ مظاہر فطرت میں سے بھی کوئی اس کے اکتشافات سے باہر نہیں رہا ہے، ہر کسے کا قول ہے کہ کسی ایسے واقعہ کو تسلیم کرنا جو اپنے سابق واقعات کا منطقی نتیجہ نہیں ہے، سائنس

جن کی رہنمائی میں ہم اپنی ابتدائی ناکامیاں اور اصلاحوں کے بعد صحیح عادات کی تعمیر کرتے ہیں۔ یہ ایسے حقائق ہیں جنہیں انسانوں کے چند مخصوص طبقے ہی تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ نسل آدم ان کو حقائق تسلیم کرتی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس ہر شخص کو اپنے نفس کی کمزوری اور دنیا کی محتاجی کا بھی احساس ہے ہو سکتا ہے کہ آپ فطرت کے علیٰ الرغم اپنی غذا کی تقلیل تین وقت سے ایک وقت کر دیں مگر یہ ممکن نہیں کہ ایک وقت کا کھانا بھی صاف اڑا دیں، ہو سکتا ہے کہ سونے کی مدت آپ تین گھنٹے کر دیں، مگر یہ ممکن نہیں کہ بالکل سرے سے سوئیں ہی نہیں ہو سکتا ہے کہ آپ اپنی زندگی بڑھانے میں کامیاب ہو جائیں مگر یہ ممکن نہیں کہ موت پر کامل فسخ حاصل کر لیں۔ دعوؤں کا معاشرتی عنصر بڑی حد تک ان کی جمہوریت پر دلالت کرتا ہے۔ کھانا ایک ایسی ناگزیر مجبوری ہے جس کے سامنے ہر رتبہ کے لوگوں کو سر جھکانا پڑتا ہے، علاوہ بریں، غذا کی تبدیلی، درجہ حرارت، توانائی اور کسل، حالاتِ گرد و پیش، صحت جسمانی، ان سب کا نفس پر اثر بڑھتا ہے، نفس جسم کے ساتھ ترقی پذیر ہوتا ہے اور بڑھا پاؤں میں انخطاط پیدا کر دیتا ہے، موت کے بعد نفس سے رسم و راہ منقطع ہو جاتی ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ نفس بھی جسم کے ساتھ شریک موت نہیں۔

اگر ان تمام قوتوں میں جو خارجی دنیا میں کار فرما ہیں، کوئی خدا بھی ہے تو اس کے امتیازی اثرات ہماری فہم کے باہر ہیں طبعی قوتیں، ہماری انفرادی اغراض اور اجتماعی توقعات سے بے نیا ہوتی ہیں، اگر یہ بے حس اور بے پروا قوانین فطرت، اپنے ظلم و ستم یا اپنے لطف و کرم سے کبھی باز رہیں تو سمجھ لیجئے کہ اس میں انسانی ارادہ کا تصرف ہے، اگر کوئی اور غیر متوقع تغیر پیش نہیں آجاتا ہے تو یہ مسلم ہے کہ ایک وقت آئے گا جب حرارت کی تدریجی کمی ایک ایسے نقطہ حرارت پر پہنچ جائے گی کہ حیات انسانی صفو ہستی سے منحل حرف غلط مٹ جائے گی۔ حیات انسانی ایک تحت الانسانی پایہ پر قائم ہے اور

۲۵۔ دہریت اور ارتقارسانی توضیح و تشریح کے لئے سب سے زیادہ مشکل مسائل مظاہر نفس و حیات ہیں۔ وہ دیگر موجودات سے اس قدر مختلف والگ معلوم ہوتے ہیں کہ ان کے ماخذ فطرت کے اس کلیہ سے کہ اشیا سے ان کی مثل اشیا ہی پیدا ہوتی ہیں بشیئی معلوم ہوتے ہیں۔ جہاں تک تجربہ کا تعلق ہے یہ مسلم ہے کہ زندہ اشیا، زندہ اشیا کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے پیدا نہیں ہوتے، اگر محل کے مصنوعات ہر سال زندہ خلیہ کی ساخت کے قریب آتے جا رہے ہیں۔ اگر دہریت حق بجانب ہے تو زندہ چیزیں، غیر زندہ چیزوں ہی سے پیدا ہوتی ہوں گی جس نے زندہ اور مردہ کا تضاد صحیح طور پر سمجھ لیا ہو وہ جان سکتا ہو کہ کس طرح سائنس دانوں کی نسلیں باوجود دنیا کی میکا کی تشریح کر لینے کے اس تفسیر کو بالاتفاق ہتی چلی آئی ہیں یا کم از کم تردید نہیں کر سکی ہیں کہ نامیہ کے بہت سے اصناف، اور ریح، اپنی تخلیق کے لئے کسی الہیہ قوت کے محتاج معلوم ہوتے ہیں۔

فی زمانہ فلسفہ کے متعلم کے لئے سب سے بڑا مسئلہ یہی تضاد ہے۔ ہم ایک ایسے دور سے گزر رہے ہیں جس میں اس پنج کے امتیازات، سلسلہ فکر میں کچھ نئی درمیانی کڑیاں شامل ہو جانے سے مٹ سے گئے ہیں، چنانچہ وہ لوگ جو معافی انہم سے محروم ہیں سمجھ بیٹھتے ہیں کہ غیر نامی، نامی اور غیر شعور، شعور میں تدریجاً تبدیل ہو رہا ہے۔ لہذا سب سے پہلے ہم کو یہ سوال کرنا چاہئے کہ حیات اور نفس کی خصوصیات کیا ہیں؟

زندہ اشیا کا ماہر الامتياز شاید خود، کا لفظ ہے جیسے خود تعمیر (جو اپنی تعمیر کے لئے دوسرے کا محتاج نہیں) خود ترمیم (جو اپنی ترمیم و مرمت خود کر لیتا ہے) خود تنظیم (جو اپنی تنظیم کے لئے دوسرے کا محتاج نہیں) خود تخلیق (جو آپ نے آپ پیدا ہو گیا) مضمینوں میں ایسی مضمینیں ضرور ہیں جنہیں کھانے کو چارہ چاہئے مگر ایسی مضمین کوئی نہیں جس میں کھاہی کر نشوونما بھی ہوتا ہو، اس میں شک نہیں کہ ایسی مضمینیں ہیں جو خود بہ خود اپنی اصلاح کر لیتی ہیں۔ ایسی بھی ہیں جو خود بہ خود توازن پیدا کر لیتی ہیں۔ خود بہ خود چلنے والے تار ہیڈ بھی

کی بارمان لینا ہے۔ یہ مفروضہ کہ ہر واقعہ اپنے مابین واقعات کا نتیجہ ہے (اس نتیجہ کے منطقی ہونے یا نہ ہونے میں مجھے کلام ہے) ایک ایسا مفروضہ ہے جو ہر ہر سائنس کی تحقیقات کا خواہ اس کی کوئی نوعیت ہو نقطہ آغاز ہے۔

اس بنا پر سائنس دہریت کی حامی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ فطرت میں سے غیر فطری عناصر کو خارج کر دینے کے درپے ہے، اس کے نقطہ خیال سے آزاد ارادہ، رُوح، الہیہ تصرفات، فضول ہیں، بلکہ سلامت رائے کی راہ میں قطعی طور پر حالج ہیں مگر کوئی ا فوق الفطرت قوت کے مقبہ کی بنیاد تجربہ کی ایسی زمین پر رکھنا چاہتا ہے جو سائنس کی حدود و توضیح سے باہر ہے تو پھر یہ زمین روز بروز تنگ ہوتی جائے گی۔ سائنس کے اندر ایسی شے کے لئے جس کی توضیح نہیں ہو سکتی، کوئی جگہ نہیں کیا آپ کوئی ایسی جگہ بنا سکتے ہیں؟ سائنس کی وسیع توضیحات میں خوردبینی اور تحت خوردبینی آلوں سے کام لیا جاتا ہو چنانچہ طبیعیات کے لئے اب آسان ہو گیا ہے کہ وہ حقیقت کی سراغ رسانی اس کے آخری اور مخفی ترین گوشوں تک کر سکے، سائنس کی جدید اکتشافات بالعموم ان لا انتہا چھوٹی چھوٹی اشیا کے متعلق ہیں جن کو ہرانی توضیحات نے بلا امتحان چھوڑ دیا تھا یہ چھوٹی چھوٹی باقی رہی ہوئی چیزیں جو محقق کے لئے نہایت قیمتی اشارات ہیں۔ ان ظلمت پسندوں کے لئے نہیں چھوڑے جاسکتے جو کسی مافوق الفطرت قوت کے ثبوت کے لئے ان کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔

دویم آن ادم نے (متوفی ۱۳۷۱ء) آئندہ نسلوں کے فائدہ کے لئے ایک قانون فکر بنا دیا ہے جو قانونِ تخلیق فکر کے نام سے مشہور ہے۔ اس قانون کا منشا یہ ہے کہ جب کسی امر کی ایک اصول سے توجہ ہو جائے تو پھر مزید توجہات میں سرگرداں نہ ہونا چاہئے چنانچہ جب قوانین فطرت کل موجودات کی تمام و کمال تشریح تفسی بخش طور پر کر دیتے ہیں تو پھر غیر فطری اسباب کی تلاش فضول ہے۔



بالذات موجودات کیسے پیدا ہو گئے۔ دوسرا منہ یہ ہے کہ اس استقلال ذات سے احساس استقلال ذات کیوں کر پیدا ہوا کیوں کہ کسی عمل اور پھر عمل کے علم میں زمین آسمان کا فرق بے عمل کا علم و شعور بالکل مستقل اور متنازعہ ہے۔ بے شعور عمل اور باشعور عمل کے درمیان ارتقائی منزلیں مقرر نہیں کی جاسکتیں۔ اس تیر میں جو میکا کی طور پر نشاۃ کی طرف جاتا ہے اور اس پر اسرار تیر میں جو از خود نشاۃ تک پہنچنے کی کوشش کرتا اور جانماری میں کامیابی کی مسرت محسوس کرتا ہے کیا مدارج ہیں، آیا آپ کے ذہن میں ان دونوں کے درمیان کچھ مدرجی منزلوں کا ہونا ضروری ہے۔

اس مقام پر نظریہ ارتقاء دہریت کے نامکمل نظریہ کی حمایت میں آگے بڑھتا ہے وہ حیات نفس کی پیچیدگیوں کو حل کرنے کا مدعی ہے۔ ڈارون کا یہ ادعا تھا۔ اس کی ساری مساعی حیات کے مختلف مدارج انقلابات کی تشریح پر مبذول تھی مثلاً اصل انواع نسل انساں۔ اس کے نزدیک حیات امر مسلمہ ہے، حیات سے حیات پیدا ہوتی ہے۔ اس نے یہ ضرور کیا کہ انواع کے درمیان حثی کہ اعلیٰ سے اعلیٰ اور ادنیٰ سے ادنیٰ انواع کے درمیان بھی جتنے حدود و فاصلہ تھے وہ سب مٹا دے لیکن ارتقاء کے عام نظریہ کے لئے زندہ و مردہ نفسی و غیر نفسی کے درمیان خط فاصل کا مٹانا اب تک باقی ہے۔

نظریہ ارتقاء کو فلسفیانہ ہمہ گیری کے انداز میں پیش کرنے کے لئے ہم ہر برٹ اپنسر کے خاص طور پر رہن منت ہیں۔ اس نے سائنس کی منتشر تحقیقات کو یکجا اور ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر کے پیش کیا، اپنسر نے ارتقاء کا بنیادی کلیہ تحلیل و ترکیب کو کچھ اس عنوان سے پیش کیا ہے کہ توقع ہوتی ہے کہ باقی مشکلات اگر اپنسر حل نہ کر سکا تو دوسرے کر سکیں گے۔ حی و غیر حی کی درمیانی دیوار، ماہر حیاتیات اور ماہر کیمیا نے مل کر ڈھائی۔ دوکیلے لیکن کے محل میں یولیا (UREN) کی تحلیل علماء میں کی جس سے سب سے پہلی بار یہ ایسا بندہ گئی کہ عضویات کے مسائل کیمیائی تحقیقات کی روشنی میں سمجھے جاسکتے ہیں۔ اپنسر

ہیں۔ یہ سب کچھ ہے لیکن ایسی کوئی مشین نہیں کہ بگڑ جانے کے بعد اپنی مرمت بھی خود کر لیتی ہو، یا لافشاری اختلاف حالات کے باوجود ہمیشہ اور ہر حال میں کارآمد ثابت ہو۔ رہی خود تخلیقیت تو کوئی ایسی مشین یا ایسے کیمیائی مصنوعات ابھی تک ایجاد نہیں ہوئے ہیں جو اندر ایسے جرثومہ کو پیدا کر سکے جس میں بڑھ کر اپنے جسم کے مثل بن جانے کی صلاحیت ہی نہیں بلکہ اپنے مثل دوسرے جرثومہ بھی پیدا کر سکتے ہوں، جن میں انہی کی طرح نامی استعداد ہو، اور اس کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہ سکے، ہر نامیہ کے اندر خلا یا در خلا یا ایک لاپتہ شخص اور پختہ افراد کی آبادی، موجود ہے کسی زندہ نامیہ کی خودی "ما ذات ہی وہ مقام ہے جس میں مادہ اور توانائی کا باہمی عمل ہر وقت جاری ہے اور جس کو ہم استحالہ کہتے ہیں، ذات بخنبہ قائم رہتی ہے اگرچہ اس کا مادہ بدلتا رہتا ہے اور جب وہ عمل کرتی ہے جینیت مجموعی عمل کرتی ہے۔ گویا وہ اپنے وجود اور اپنے اسلات کے وجود کا تحفظ کر رہی ہے یہ قول اسپنسر "حیات اس متصل مسلسل توازن کا نام ہے جو داخلی و خارجی علاقے میں ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ خارجی دنیا کے تغیرات کے ساتھ نامیہ میں بھی جوابی تغیرات پیدا ہوتے ہیں، اور ان کا نشانہ نامیہ کا تحفظ ہوتا ہے۔

ہر نامیہ کو اپنے رکھ رکھاؤ کا خیال رہتا ہے اور نفس اس ظاہری دلچسپی میں حقیقی دلچسپی پیدا کر دیتا ہے نفس کی خصوصیت نفع و نقصان کا وہ احساس ہے جسے ہم لذت و الم کہتے ہیں۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا کوئی ایسا نامیہ بھی ہے جس میں شعور نہ ہو ہم قطعی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ درخت کو اپنے کلنے کا احساس نہیں ہوتا لیکن یہ ایک واقعہ ہے کہ بعض نامیہ شعور لذت و الم رکھتے ہیں۔ اعلیٰ حیوانات میں شعور کے ساتھ فکر کی صلاحیت بھی پائی جاتی ہے۔ یعنی وہ دیگر موجودات کا تصور کرتے ہیں، اپنی فطرت کے متعلق نظر یہ بتاتے ہیں، مقاصد مقرر کرتے اور نقشہ عمل بناتے ہیں نفس دراصل ان تمام شعوری اور ارادی اعمال کے پورے سرگرم کا نام ہے۔ دہریت کا سب سے پہلا معمہ یہ ہے کہ غیر ذی روح سے ذی روح قائم

ہنگل کے نزدیک یہ رد عمل اگر نفسی ہے لیکن شعوری نہیں۔ یہ ایک ایسی موٹنگانی ہے جسے سمجھنے کے لئے بڑی باریک بینی کی ضرورت ہے۔ یہاں یہ بھی غور طلب ہے ایا رائج الوقت "تحت الشعور" کے نظریہ سے آپ شعور اور غیر شعور نفس و غیر نفس اور حسی و غیر حسی کے درمیان خلیج پر پل باندھ سکتے ہیں یا نہیں؟ میں کوئی قطعی رائے نہیں دے سکتا لیکن اس تناظر و کموں کا کہ یہ ایک نہایت دقیق مسئلہ ہے اور ارتقا کا چاہے کوئی نظریہ دہریت کی حمایت میں پیش کیا جائے، اس دقیق مسئلہ سے گریز نہیں کیا جاسکتا۔

یہ مسلم ہے کہ عالم حیوانات میں نفس اور جسم کا ارتقا ساتھ ساتھ ہوا ہے۔ ڈارون نے اس کے ثبوت میں بہت سی اہم شہادتیں پیش کی ہیں (اصل انواع باب ہفتم اور اظہار جذبات ص ۱۸۷) اور تقابلی نفسیات کے متعدد ماہرین کے تحقیقات نشوونو کے اس نقطہ تک پہنچتی ہیں جہاں سے شعور کا آغاز ہوتا ہے۔ ان میں قابل ذکر و جانج روٹنس، لائڈ مارگن، ہیکس، فردورن، لوپ کے نام ہیں۔ ان سب کے لئے ساری دشواری اس امر میں ہے کہ شعور ایک غیر مرنی شے ہے اور انسانی درجہ کی ذہنیت سے جس قدر ہم دور ہوتے جاتے ہیں۔ اتنا ہی شعور کی نمایاں شکل میں کمی ہوتی جاتی ہے حتیٰ کہ وہ وجود نفس کی بین علامت نہیں رہتی اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ برہانی طور پر ہم مطمئن ہیں کہ شعور عدم شعور سے پیدا ہوا۔ اس قبیل کی تحقیقات بس اتنا کر سکتی ہیں کہ شعور کی ابتدا سے لے کر درجہ بدرجہ ترقی کا مرقع پیش کر دیں لیکن یہ ملحوظ رہے کہ شعور کا نقطہ آغاز ایک فرضی و نظری تصور ہے۔

۲۶ خارجی ارتقا؛ ڈارون اور اپنسر کے زمانہ سے لے کر اب تک ارتقا کے نظریہ

لے CREATIVE EVOLUTION (تخلیقی ارتقا) EMERGENT EVOLUTION (خارجی ارتقا)  
ایک دوسرے کے مترادف ہیں اگرچہ اس بند کا عنوان خارجی ارتقا ہی اختیار کیا گیا ہے جو مارگن کی مشہور و اسی نام کی کتاب کی وجہ سے زبانوں پر چڑھ گیا ہے لیکن مترجم ذاتی طور پر تخلیقی ارتقا کی اصطلاح کو ترجیح دیا۔  
(باقی ص ۶۴ پر)

اس مسئلہ کی تہہ کو پہنچ چکا تھا کہ محی اور غیر محی کے درمیان سا رافرق سالہ خمسہ مایہ کی  
 جھپید گیوں غور بن کے مرکبات کے تلمون میں پنہاں ہیں یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ  
 سائنس کی ان تمام تحقیقات میں تحفظ ذات الصلہ کا خیال رکھا گیا ہے یا نہیں جو نامیہ کا مایہ لائقاً  
 ہے۔ اسٹوال نے اپنے فلسفہ طبعی میں اس مسئلہ کی جانب خاص طور پر اہتمام کیا ہے لیکن اکثر  
 ماہرین طبیعیات نے یہ نکتہ نظر انداز کر دیا ہے۔ جبکہ "سب نے اپنی" عضویات دماغہ  
 میں نامیہ کے سادہ اور ابتدائی افعال کو "محرک" سے تعبیر کیا ہے۔ جو روشنی، گرمی، دباؤ  
 یا شور و ہل کی کامل نامیہ بد کرنے سے یہ طور رد عمل رونما ہوتا ہے۔ اسپنسر بھی نفسی و غیر نفسی  
 کا فرق حل کرنے میں سرگرداں رہا، ابتدا میں اسپنسر کا خیال تھا کہ شعور توانائی کی  
 ایک شکل ہے جس طرح توانائی، حدت، بجلی، روشنی اور حرکت میں تحویل ہوتی رہتی  
 ہے۔ اسی طرح شعور کی شکل میں بھی تحویل ہو جاتی ہے لیکن اس میں ایک دشواری یہ  
 پیدا ہوتی ہے کہ "نفسی توانائی" "توانائی کی دیگر شکلوں کی طرح، متحرک ذرات کی کمیت و  
 حرکت کے ذریعہ ناپی نہیں جاسکتی۔ چنانچہ کچھ اس بنا پر اور کچھ دیگر وجوہ کی بنا پر اسپنسر  
 نے یہ نظریہ اختیار کیا شعوری تغیرات، ہمارے دماغی تغیرات کے ہم ساز ہیں۔ مگر ایسے ہم ساز  
 کہ اگرچہ ہم ان کی ہم سازی وہم آہنگی کی تعریف کرنے سے معذور ہیں لیکن قرآن سے  
 ثابت ہوتا ہے کہ وہ ہم ساز ضرور ہیں، اسپنسر کے نظریہ کے مطابق نفس ایک جھپیدہ نظام  
 ہے نفس کے خفیف احساسات کی تشبیہ ہم "اعصابی صدمہ" (SHOCK) سے لے سکتے  
 ہیں جو ایک طبی واقعہ ہے لیکن یہ راز اب تک سرستہ ہے کہ عصبی حوادث کے ساتھ نفسی  
 کیفیات کی رفاقت کس طرح حل میں آتی ہے۔ ارلٹ بیگل نے اپنی "مجموعہ کائنات" میں  
 اس مسئلہ کو "مدریجیائے طلسمی لفظ کو نہایت سادگی اور بیہولے پن سے استعمال کر کے  
 حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ "شعور نفسی رد عمل سے مدبرانہ پیدا ہوا"  
 لہ تحفظ ذات سے مراد نامیہ کی وہ خاصیت ہے جس کے ذریعہ سے وہ اپنی نوعیت قائم رکھتی ہے۔

کلورین کا مرکب ہے چنانچہ اُس کا وزن، اپنے دونوں جزوں کے مجموعہ وزن کے برابر ہوتا ہے۔ خراجات ناقابلِ پیشین گوئی ہوتے ہیں، یہ گویا حادثہ ہیں کہیں سے اُپڑتے ہیں جیسے نیک کا ذائقہ اس کی بلوریں نکل وزنگ جن کو سوڈیم اور کلورین کے جوہر سے دور کی بھی مشابہت نہیں۔ یہ بالکل نئی اور سنسزاد کیفیات ہیں جو اجزاء ترکیبی کی ترتیب ترکیب پڑنی معلوم ہوتے ہیں۔

چنانچہ ہو سکتا ہے کہ حیات اور نفس اسی طرح اُس وقت دفعۃً ظہور پذیر ہو گئے ہوں جب طبعی اجزاء کو مناسب حال ترتیب و ترکیب کسی طرح نصیب ہو گئی ہو۔ لائڈ مارگن نے اسی جانب اشارہ کیا ہے (ارتقاء خارجی ص ۹۲) مسٹر مارگن فلسفیانہ ماہر طبیعیات نہیں ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ کائنات میں شعور کا ظہور نفسی اسباب کے ماتحت ہوا ہے۔ "خارج" کا لفظ ماہرینِ سائنس کی سہولت کے لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ تجربہ میں جب ایسے واقعات آئیں جن کی توجیہ سے ہم عاجز ہوں تو ہماری ذمہ داری اُن حالات کو نوٹ کر لینے پر ختم ہو جاتی ہے جن حالات میں وہ ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح نہایت کامیاب ثابت ہوئی اس لئے کہ فطرت میں حادثہ کی بہت سی ایسی مثالیں ہیں جو قانونِ فطرت کا مرتبہ رکھتی ہیں اور کسی مناسب ماحول میں خود بہ خود رونما ہو جاتی ہیں اور قائم و برقرار بھی رہتی ہیں لیکن ہم اُن کے متعلق پیشین گوئی کرنے سے قاصر ہیں۔ ممکن ہے فارین کتاب کے دل میں یہاں یہ خطرہ پیدا ہو کہ یہ تو ایک اسم بے معنی اختراع کرنے اور اس کی چند مثالیں جمع کر کے عدم تشریح سے تشریح کا کام لینا ہوا۔ اس کا جواب چلے تشفی بخش نہ دیا جاسکے لیکن حتی الوسع اس قسم کے دوسمات کا دور کرنا ضروری ہے۔ اگر غور کیجئے تو سارے نام نہاد قوانینِ فطرت کی نوعیت یہی ہے۔ کیا ہم کششِ ثقل کی ایک مثال کی بھی تشریح کر سکتے ہیں لیکن جب کل اجسام ایک ناقابلِ توجیہ طریق پر ایک دوسرے کو اپنی طرف کھینچتے ہیں جس کو ہم ایک مضابطہ قرار دے سکتے ہیں تو ہم از کم مظاہر کائنات

میں بہت تغیرات ہو چکے ہیں، غنیمت ہے تدریجاً، کی اصطلاح متروک ہو گئی، اس کی جگہ ”انقلاب ذومی“ کی اصطلاح نے لی۔ اور اس تصور کے ماتحت تحقیقات کی ترقی کئی ذینے آگے بڑھ گئی۔ چنانچہ نفس کے معرض ظہور میں آنے کی فکحل حسب ذیل طور پر واقع ہوئی ہوگی۔

کائنات میں حدوث کی دو شکلیں مسلم رہی ہیں جن کو جارج ہنری لیوس نے معلومات (RESULTANTS) اور خارجات (EMERGENTS) میں تقسیم کیا ہے معلومات حدوث کی دو شکلیں ہیں جن کا استقرا کچھ طلل سے کیا جاسکتا ہے مثلاً نمک جو سوڈیم اور

(انجیوٹ صفحہ ۶۳) اس نظریہ کے علم بردار ہرگسن ہیلرز، اکثر نڈرا اور مارگن ہیں۔ ہرگسن نے اس نظریہ کی ترمیم میں، مارگن کے مقابل میں اپنی تصنیف کا نام تخلیقی ارتقا رکھا ہے اور فلسفہ کی دنیا میں آج بھی اصطلاح مقبول تر ہے تخلیقی ارتقا اس تصور سے زیادہ تر قریب الغم ہے کہ دوران ارتقا میں ایسے مقام آتے ہیں جبکہ اجزاء ترکیبی کی ایک نئی تنظیم ترتیب سے نئے مظاہر ظہور پذیر ہوتے ہیں جیسے مردہ مادہ سے زندہ نفس کائنات گویا ایک مینار ہے جو متعدد منزلوں میں منقسم ہے۔ بقول مارگن اس مینار کی کرسی ایٹموں پر قائم ہے جس کی تنظیم کو ہم ایٹمیٹ یا ذریت (ATOMOCITY) کہہ سکتے ہیں۔ یہ پہلی منزل ہوئی (مثلاً پانی نام ہے اکسجن کی ایک ایٹم اور ہائیڈروجن کے دو ایٹموں کی کیمیائی ترکیب کا) ایٹمی منزل کے اوپر دوسری منزل سالمات (MOLECULES) کی ہے جو ذرات یا ایٹموں سے مرکب ہے اس تنظیم کو ہم سالمیت (MOLECULARITY) کہہ سکتے ہیں تیسری منزل ذرات و سالمات کے نئے علاقوں سے ترتیب پا کر بقور کی فکحل میں ظہور پذیر ہوتی ہے جسے ہم بلوریت کہہ سکتے ہیں۔ اس کے اوپر نامیہ یا جسم نامی کی منزل ہے جس کی مخصوص صفت حماات ہے۔ سب سے اوپر ترتیب و تنظیم کی ایک انوکھی شکل نمودار ہوتی ہے جسے نفس کہتے ہیں (ارتقا خارجی مصنف مارگن صفحہ ۲۵) چنانچہ مارگن کے خیال میں ہر نئی منزل بنائے طبقہ کا ظہور کسی قوت کی کوشش سے جاری ہے اب اس کا نام چاہے قوت رکھتے یا نفس یا خدا (ارتقا، خارجی صفحہ ۳۱) (EMERGENT EVOLUTION) کا ترجمہ نجائی ارتقا بھی کیا گیا ہے لیکن فرہنگ اصطلاحات علیہ شائع کردہ انجمن ترقی اُردو میں EMERGENT کے لئے خارجی کی اصطلاح دی ہے۔ وہی یہاں اختیار کی گئی ہے۔

چنداں دشواری پیش نہ آئے گی چنانچہ آج کل نفسیات کا میدان ہی دہریت کا اصل میدان کا زرارہ ہے۔

انیسویں صدی سے نفسیات کی تدریس عضویاتی نقطہ نظر سے ہونا شروع ہوئی یعنی نفس کو دماغ کا ایک فعل قرار دیا گیا۔ دماغ نامیہ کا دیگر اعضا کی طرف ایک عضو ہے اور دیگر اجسام کی طرح قانون تحلیل کا ماتحت ہے، جو اپنے دور میں دیگر اجسام کی طرح اس جسم کو بھی شامل رکھتا ہے۔ ابتداً دہریوں کا آلہ توجیہ رد عمل کا قوس تھا چنانچہ نفس اسی عمل و رد عمل کا ایک منظر تھا۔ ہم اپنی انگلیاں نوہے کو چھوتے ہی معاً ہٹا لیتے ہیں۔ اس رد عمل کی توجیہ یہ ہے کہ ہمارے نظام عصبی میں اس عصبی رد کے دوڑ جانے کے لئے ایک ہموار راستہ بن گیا ہے۔ جبلت ہمارے کردار کا ایک نہایت عجیبہ نتیجہ ہے جس کی تشکیل میں بے شمار رد اعمال کے قوس شامل ہیں۔ یہی جبلتیں، تجربہ سے متاثر ہو کر عادات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح ہر بالغ و باشعور انسان کی سیرت کی ترکیب ظہور میں آتی ہے۔ اس سیدھی سادھی اسکیم کے ماتحت، ہم کہاں تک حافظہ پیش بینی، تعقل و نفس کے دیگر اعلیٰ افعال کی تشریح کر سکتے ہیں ایک ایسا سوال ہے جو نہایت ہوشمندانہ تلاش و تحقیق کا طالب ہے۔

حال میں ایک دوسرا آلہ توجیہ بھی ہمارے ہاتھ لگا ہے جس کا نام اندرونی غدود ہیں۔ ان غدودوں کی رطوبت خون میں مل کر کیمیائی تغیرات پیدا کرتی ہے یہ تو پرانے زمانے سے لوگ کہتے چلے آتے ہیں بلکہ کہنا چاہئے کہ قدیم نفسیات کی بنیاد ہی یہ خیال تھا جذبات، خون میں ہیجان پیدا ہونے کا نتیجہ ہیں۔ حال کے تجربات سے اب پتہ چلا ہے کہ اس قسم کے تغیرات میں کچھ غدودوں کو بھی دخل ہے۔ چنانچہ غدد و فوٹو کلکلی، غدود خضالی اور غدود درقی کی رطوبتوں کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ غدود

لے فرہنگ اصطلاحات ملاحظہ ہو۔ مترجم

کے متعلق کس طرح کے سوال پر عبور حاصل ہو جاتا ہے، خواہ کیوں کا شافی جواب ہم نہ دے سکیں۔ اور سائنس کا تال کار یہی کس طرح والی تحقیق ہے۔ چنانچہ مسٹر مارگن کے نظریہ سے ارتقا طبعی کے مسائل میں بہت کچھ استفادہ کیا گیا ہے جیسا کہ مسٹر الگزنڈر کی مشہور کتاب مکان و زمان الوہیت سے ظاہر ہوتا ہے۔ مسٹر آر۔ ڈبلیو سیکرز نے بھی اپنی تصنیف "ارتقائی دہریت" میں اسی نظریہ سے فائدہ اٹھایا ہے۔ ارتقا کا یہ مرتبہ اس پرانے خیال کو بحال کر دیتا ہے کہ ارتقا کے متعدد و ممتاز زینے ہیں جو حیات، نفس اور عقل کے وجود پذیر ہونے سے قائم ہو جاتے ہیں اور مظاہر فطرت کو چند ممتاز حیثیتوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ کیا آپ کے خیال میں واقعات ارتقا کی ارتقائی ترتیب منظم سے یہ سلسلہ حل ہو سکتا ہے جس کے اوپر اسپنسر اور ہیکل نفس کا تدریجی ارتقا فرض کر کے ہمیشہ سر پھوڑتے رہے۔

موجودہ نظریہ قدیم نظریہ سے اس لحاظ سے بہتر ہے کہ پرانے نظریہ کے مطابق ہر ترقی یافتہ شے اپنی ترکیب و ماہیت میں وہی سمجھی جاتی تھی جو اس کا ماخذ یا مورث اعلیٰ تھا چنانچہ نفس بنی ماہیت میں وہی ہو گا جو اس کا مورث اعلیٰ تھا یعنی مادہ۔ اس کے برخلاف ارتقا خارجی ہر نئی شے کا ایک جداگانہ وجود تسلیم کرتی ہے، خواہ وہ اتنا حقیقی نہ معلوم ہوتی ہو جتنا کہ اس کے اجزاء ترکیبی جن کی جدید تنظیم سے وہ معرض وجود میں آئی، معلوم ہوتے ہیں، کم از کم یہ مسلم ہے کہ اس نوعیت کے جدید موجد کو، اس کے اجزاء میں دوبارہ تحلیل نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ یہ قضیہ اب بے معنی ہو گیا کہ فلاں شے بس وہی ہے جو اس کا ماخذ تھا۔

۲۷۔ دہریت اور فطرت انسانی: ارتقا نفس کا مسئلہ اس مسئلہ کے مقابلہ میں کہ نفس جیسا کہ ہم اُس کو پاتے ہیں کیا ہے، ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر دہریت فطرت انسانی کی اصلیت، بیان کر سکتی ہے، تو اس امر کے طے کرنے میں کہ وہ کس طرح معرض ظہور میں آئی،



کی معراج تحقیق ہے۔ جسم نامی یا نامیہ کا ہم باقاعدہ مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ نامیہ ارتقا کی پیداوار ہے اس کے بعد ارتقا شعور کی تحقیق میں مغز کا دلوں کی کیا ضرورت ہے اور نہ ماہیت شعور کے متعلق سرگردانی کی ضرورت ہے۔ یہ مسلم کہ نسیات جدیدہ نے فطرت انسانی کی جانب روشنی کے ایک سیلاب کا رخ کر دیا ہے لیکن اصل سوال یہ ہے کہ آیا نسیات کی وہ نوع جو نفس کو بھی دیگر موجودات فطرت کی طرح سمجھتی ہے "نفس" کی پوری حقیقت کا افشا کرنے میں کامیاب بھی ہوئی ہے؟ نفس سے میری مراد وہ شے ہے جس کا نمونہ ہر شخص کے پاس ہے اور وہ جواب کے صحت و خطا کا کافی معیار ہے، کیا ہماری بودگی میں یہ ہے یعنی ہم بھی دوسری مشینوں کی طرح ایک مشین ہیں؟

۲۸۔ دہریت کی تشریح مذہب۔ اگر دہریت قوانین فطرت میں قلعہ بند کر کے رکھنا کے دوسرے نظریوں کو دور از کار اور اہل کہا کرتی، تو شاید کوئی اس کا اس قدر قابل نہ ہوتا۔ کوئی بھی اپنے مد مقابل کو سرے سے ناقابل سماعت قرار دے کر اُسے قابل نہیں کر سکتا، یہی مناظرہ کے بے سود ہونے کی جڑ ہے۔ اگر آپ چاہتے ہیں کہ حریف کو کوئی بات یاد کر آئیں تو آپ کو چاہئے کہ اُس کے احاطہ خیال میں داخل ہوں اور اُسے اس کے خیال کے دوجہ بتا کر اس کی غلطی بتائیں۔ چنانچہ دہریت کا ثبوت اس وقت تک اطمینان بخش نہیں ہو سکتا جب تک یہ نہ دکھایا جائے کہ انسان نے مذہب اور کائنات کا روحانی نظریہ کن دوجہ سے اختیار کیا۔ نسیات کے نقطہ نظر سے دہریت ان سب امور کی توجیہ کر سکتی ہے۔ دہری نسیات مذہب بتاتی ہے کہ مذہب بالکل فطری چیز اور برائے چندے نہایت مفید انسانی غلطی ہے۔

تصورات کا فریضہ (یا جو کچھ عصبی مرکوزوں میں تصورات کے مقابل ہو) کو دار کی رہنمائی کرتا ہے، اُن کا مستقر عمل اور رد عمل کے درمیان ہے، لگاس کے جھگ میں سرخ جھک کا ادراک، آگ کا تصور پیدا کرتا ہے اور کیا انسان اور کیا حیوان، دونوں کو بھانگنے

درقی کاست، کرلے تن (CRETIN) کو کھلانے سے بہت فائدہ ہوتا ہے اور دو ابند کرلے سے اکثر مرض عود کرتا ہے۔ چنانچہ فی زمانہ یہ نظریہ بہت مقبول ہے کہ جسم کے کیمیائی توازن کا اثر مزاج اور شخصیت پر پڑتا ہے۔ ان تحقیقات کی بنا پر مسٹر ریل اور ٹرائسکی نے بہت سے بے بنیاد توقعات کے بل باندھ لئے ہیں مثلاً آخر الذکر کا خیال ہے کہ ایک وقت آئے گا جب ہم مناسب کیمیائی تغذیہ سے نسل انسانی کو بہت بلند ورجہ پر اٹھا کر لے جا سکیں گے۔ چنانچہ ہر شخص نیوٹن بلکہ اس کے ادھر کی سطح پر اپنے آپ کو پائے گا بد قسمتی سے اب تک کوئی دوائی نہیں نکلی جو ہم انسانی کو اس کی معمولی سطح سے بلند کر کے اٹھائے رکھے۔

نفسیات سے یہ توقع بے جا ہے کہ وہ فطرت انسانی میں تغیرات پیدا کرنے کا ایک آلہ ثابت ہوگی۔ اس کا فریضہ اول فطرت انسانی کو سمجھنا ہے اور اس میں شک نہیں کہ عضویاتی نفسیات سے نفس کے بہت سے مسائل حل ہو گئے ہیں، چنانچہ نفسیاتی معلومات بہت سی باتوں میں مفید ثابت ہوئی ہیں۔ مثلاً نفسی امراض کا ازالہ، تعلیم، صنعت و حرفت، نشر و اشاعت سیاسی زندگی یعنی وہ تمام شعبے جن میں اثر اندازی کے اصول جاننے کی ضرورت ہے وغیرہ وغیرہ۔ اگر ہم انسان کے کردار سے جس کا ہم مشاہدہ اور پیمائش کر سکتے ہیں، اس کی نفسی کیفیات کا پتہ لگا سکتے ہیں تو کیا یہ فرض کرنا بے محل ہوگا کہ سائنسی اغراض کے لئے کسی ذمی شعور جسم نامی کی حاسن عصبی مشین نفس کا کافی قائم مقام ہے۔ نظریہ کردار دہری نفسیات لے کوہ ایلپ کے باشندے یا ان کی طرح جن کا گھینگا نکلا ہوتا ہے اور فائر عقل ہوتے ہیں۔

ملہ میکس میر (MAX MEYER) کی مشہور کتاب "انسانی کردار کے بنیادی قوانین" نفسیات انسانی پر ایک نہایت بصیرت افروز کتاب ہے جس میں عمل و رد عمل کے نقشہ پر کیفیات نفس کی توجیہ کی گئی ہے اس سلسلہ کی دوسری کڑیاں جیمس کانفریہ جبلت اور میکڈوگل کی سماجی نفسیات اور ہانگ کی "فطرت انسانی اور اس کی تخلیق جدید بھی مطالعہ کے قابل ہیں۔

جے۔ سی۔ گرے نے عدالت عالیہ کا ایک واقعی خاکہ ان الفاظ میں کھینچا ہے۔

”عدالت عالیہ وہ اس کے سوا کیا ہے آدھے درجن بوڑھے آدمی جو ترسے پر سنبڑا سرخ کپڑے سے ڈھکی ہوئی میز کے پیچھے بیٹھے ہیں، جو مستحکم ارادوں اور صمت کو خیر باد کہہ چکے ہیں..... اور جن میں سے بعض شاید بہت معمولی سمجھ کے انسان ہیں“

اس خاکہ میں سب سے بڑی فروگزاشت پبلک قانون کی وہ روح ہے جو ان شخص کے اندر کارفرما ہے جب تک انسان میں ان غیر محسوس لیکن علمی سماج کے واقعی عناصر کو نجات کرنے کی صلاحیت پیدا نہ ہوگی، اس کو ان تمام ان دیکھی قوتوں کے سامنے سرجھوڑنے کی ضرورت باقی رہے گی جن کی مذہب تسلیم دیتا ہے۔

علامہ بریں مذہب نے جذبات کا ایک تکنیک اور طریق کار بنایا ہے۔ مذہبی رسوم سے جن کی ادائیگی میں جوش عقیدت سے کام لیا جاتا ہے، غیر تربیت یافتہ جذبات کی تربیت ہوتی ہے اور انہما ر جذبات کی مناسب راہیں مقرر ہو جاتی ہیں، اسی ضبط و انضباط کی مسلسل مساعی کا نتیجہ فنون لطیفہ کی تخلیق ہے، جن کا گوارہ مذہب تھا، اگرچہ یہ کہنا دشوار ہے کہ فنون لطیفہ خود مذہب کی بقائیں کہاں تک معین ہو سکتے ہیں۔

اس لئے کہ ابتدا میں جو چیزیں کارآمد ہوتی ہیں، آگے چل کر وہی رکاوٹ بن جاتی ہیں۔ بہت افروانی اعتدال سے بڑھ کر بے محل ناز برداری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ فراموش کے نظام نفسیات کی نظر میں، مذہب :

چہل۔ مال عمر عزیزت گوشت مزاج تو از حال طفلی نہ گشت

کا مصداق ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نسل انسانی کے بچتہ اور سن رسیدہ زمانہ میں جب ہم کو اس قابل ہونا چاہئے تھا کہ زندگی کی سخت سے سخت مشکل کا مقابلہ کر سکیں ہم ربانی رحم و کرم کے سایہ عاطفت کا خواب دیکھتے ہیں جو تقدیر کے حلوں سے ہمیں بچا سکے رحم و رنج

پر آمادہ کرتا ہے اور اس طرح گویا ان کے رد عمل کی رہنمائی کرتا ہے، صحیح تصورات معین بقا اور غلط تصورات فعل جث یا موت کا باعث ہوتے ہیں، چونکہ اعتقادات تصورات کا مجموعہ ہوتے ہیں لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن حیوانات کے دماغ صحیح عقائد کی تعمیر کر سکیں گے وہ باقی رہ سکیں گے کبھی کبھی صحیح اور غلط تصورات مل کر بھی بقا کا باعث ہوتے ہیں بشرطیکہ غلطی کا عمل پورنہ ہو چنانچہ جب تک انسان کے سفر کا دائرہ محدود تھا زمین کو چھٹا تسلیم کرنے سے بھی اسی طرح کام چلتا رہا جیسا کہ صحیح خیال سے چلتا۔

الغرض "روحیت" اس لحاظ سے تو مفید ثابت ہوئی کہ اُس نے انسان کی آٹے وقت میں ہمت افزائی کی، جب وہ ہمت ہار رہا تھا، اگر انسان حیوان پر افضل ہے تو بلاشبہ اس کا سب سے پہلا فرض یہ تھا کہ وہ اپنے مستقبل میں دلچسپی لے اور نقشہ عمل ترتیب دے۔ قدیم انسان اپنے خوابوں کے کارن جیتا تھا اور تخلیقی تخیل جو انسان کی ایک ممتاز صفت ہے، اس زمانہ میں بڑی مفید ثابت ہوئی، مذہب آس بندھنا کا ایک ذریعہ ہے۔ امداد فطری سے رکاوٹوں پر غالب آنے کی امید اور آئندہ زندگی کا بہتر نقشہ بنانے کی امید قائم رہتی ہے، چنانچہ وہ اس بات پر اڑا رہا کہ فطرت پر قابض حاصل کر سکے یہاں تک کہ بڑی بڑی ابتدائی دشواریاں جو کھانے پینے اور پناہ کے متعلق تھیں حل ہوتی گئیں۔ اس نے اپنی تخیل کو ترقی دی اور کسی نہ کسی نصب العین کیلئے اپنے کو وقف کر دینے کی عادت مستحکم طور پر ڈال لی۔

اس طور پر سماجی اتحاد کو بڑی تقویت پہونچی اور رسم و رواج کا احترام اور پابندی شروع ہو گئی جس کے بغیر کوئی شخص سماجی زندگی کی مشرک زمین پر قدم نہیں رکھ سکتا۔ اُس نے حاکمیت کے تصور کو بڑھا چڑھا کر منظور کیا جو تعمیر حکومت کا سب سے پہلا قدم تھا۔ تخیل کے نتائج چاہے ٹھوس واقعات سے کہتے ہی بعید ہوں لیکن بسا اوقات وہ محض واقعاتی رپورٹ کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔ مسٹر

ما فوق الفطرت ہستی کے بجائے جس کا کہیں پتہ نہیں چلتا، ایک اور ہستی اعظم کا قائل ہو جس سے ہمارا ہمہ وقت سابقہ ہے اور جس کی وفادارانہ خدمت ہم کو بجا لانا چاہئے یعنی انسانیت۔

انسان جب اپنے خوابوں کو خواب سمجھ کر کسی قدر افسوس کے ساتھ ترک کر دیتا ہے، کائنات کے غموس واقعات کے مقابلہ کے لئے اپنی کمر ہمت چست باندھ لیتا ہے وہ آنکھ جس کی تربیت سانس کی نگرانی میں ہوئی ہے تصور خدا میں سماجی مقاصد کی برجوش عقیدت کا عکس دکھتی ہے جس کا چشمہ فیض انسان کے لئے مسلسل جاری ہے حیات جاودانی کی خواہش دراصل جوانی کی ایک امنگ ہی کا متممہ ہے۔ اگر ہم اپنے عقائد کا نفسیاتی جائزہ لینا شروع کریں تو از خود ان کے حلقہ اثر سے باہر آجائیں گے۔ ۲۹۔ مسطورہ بالا بحث میں دہریت نے اپنی حمایت میں کسی مقام پر کوئی ثبوت پیش نہیں کیا ہے، وہ صرف سنجیدہ ذہنیت سے ہم کلام رہی ہے۔ وہ اپنی موافقت میں حسب ذیل ثبوت پیش کر سکتی ہے۔

خود ہماری عقل سلیم، یا مادی اشیا کی حقیقت کا وجدان۔

اپنی توضیحات و تحقیقات میں محسوس اور قابل پہچان اشیا کا استعمال، جن سے بیان میں تعین اور صفائی پیدا ہو جاتی ہے اور درمیان روحیت، تاریک ابہامات کی ضد ہیں۔ حامی مادیات اس معنی کر نہایت خوش قسمت ہیں کہ وہ ذرہ کو نیوٹن کے اصول کے مطابق ایک غموس ٹکڑا مان کر اس کے طرف مکالمات کا صاف صاف تصور کر سکتا ہے۔ اس صفائی خیال سے نیک نتیجی اور انوث ذہنی خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔ توضیح کی ہمہ گیری جس کا مطمح نظر صحت ہے اور جو سانس کی مقدار پر برتری اور کئی رجحانات کا نتیجہ ہے۔

دہریت کے حق میں ایک خاص شہادت اس کی توضیح نفس ہے جو تعلیلی نفسیات

کی غیر معتدل پابندیاں، رسم و رواج کو ایک جسدِ بے جان بنا دیتی ہیں۔ چنانچہ وہ قوت جو مستقبل کا دروازہ کھولنے میں استعمال کی جاتی، ماضی کی چوکت کی جہ سائی میں صرف ہو جاتی ہے۔ نعلبِ لعین کی بیرونی میں سرگرمی بسا اوقات، خشک و بے فیض دھیان گیان بن کر رہ جاتی ہے جس سے حیات انسانی کے سوتے سوکھ کر رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ فنونِ لطیفہ مذہب کی سرپرستی سے نکلتے جا رہے ہیں۔ تاریخ کی غیر مذہبی اور دنیوی تحریکات، سیاست کی لادنیست ہرچہ اگرچہ ابھی کامل نہیں ہے ختم ہوتی ہیں، اور اس معرکہ کارزار کا پتہ دیتی ہیں جو اس وقت مذہب و مائنس کے بجائے فنونِ لطیفہ اور مذہب کے درمیان گرم ہو چنانچہ دہری نظریہ کے مطابق مذہب کا بھی ارتقاء طبعی میں ایک مقام ضرور تھا لیکن وہ ارتقاء میں اپنا کام انجام دے کر جس کو بہ نظر استحسان دیکھنا چاہئے اب اڑکار رفتہ ہے نہ کہ نامعقول۔

آگسٹ کا مٹ (۱۹۷۹ء ولادت) مشہور فرانسیسی ماہرِ معروضیت نے مذہب کے اس کارنامہ کو بڑی آب و تاب کے ساتھ بیان کیا ہے، کا مٹ نے انسان کے نظریہٴ کائنات کی تین منزلیں قرار دی ہیں۔ پہلی منزل دینی ہے، اس میں ہر واقعہ کی توجیہ غیبی قوتوں کی مدد سے کی جاتی ہے۔ دوسری منزل مابعد الطبیعیاتی ہے جس میں توجیہ کا مدار مجرد قوتوں پر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً حیات کی توجیہ قوت حیات کی مدد سے، حرارت کی توجیہ قوت حرارت کے ذریعہ سے، چیزوں کے گرنے کی توجیہ کششِ ثقل سے، قوسِ علیٰ ہذا تیسری منزل معروضی منزل ہے، اس میں واقعات کی توجیہ ان کے اسباب کی روشنی میں کی جاتی ہے یعنی واقعات کو کچھ سابق واقعات کی جانب منسوب کیا جاتا ہے جو مقررہ قوانین کے مطابق ان کو وجود میں لانے کا باعث ہوئے۔ یہ طریق توجیہ ہم کو مشاہدہ اور بیماکش کی حدود کے اندر رکھتا ہے اور فہم انسانی کا بلند ترین درجہ سمجھا جاتا ہے۔ معروضی طرزِ خیال یہ نہیں چاہتا کہ ہم مذہب کا احسان بھول جائیں، صرف فرق یہ ہے کہ وہ کسی



کی گئی ہے اور تاریخ میں مذہب کے عارضی فریضہ کی توضیح ہے۔ ابستہ میں دہریت کا لب و لہجہ ضرور متکبرانہ اور تلخ تھا۔ لیکن اور کبھی کبھی کیلے کی ظریفانہ چوڑوں میں، مذہب کی آڑ میں فریقانہ جنگوں کا خاکہ اُڑایا گیا ہے لیکن روئیں، اپنی سر نیز دوسرے منکرین کائنات کے اس روکھے پھیکے نظریہ کو جسے دہریت پیش کرتی ہے یہ طیب خاطر قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں۔

کائنات عالم کا سیدھا سادہ حائل نظریہ جو ہر قسم کی مافوق الفطری مداخلت سے آزاد ہے اور جس کے چاروں طرف مہم اور غیر متعین تصورات کی کوئی جھال نہیں، اس کا سارا زور انسانی عمل پر ہے۔ اس کائنات انسانیت کی تکلیس کے بہترین ذرائع فراہم کرنا ہے نکتہ و افلاس پر یہ کہہ کر صبر کر لینا کہ وہ مقدرات ہیں، اس کے نزدیک ٹھیک نہیں اور نہ یہ درست ہے کہ عدل و دوسری زندگی تک ملتوی رکھا جائے، جبکہ ہمارا فرض ہے کہ اُسے اسی زندگی میں قائم و استوار کریں۔

۳۰۔ تاریخ فلسفہ میں دہریت کا مقام۔ دہریت اگر غور کیجئے تو نفس انسانی کا ایک ایسا رجحان معلوم ہوتا ہے جس کے نشانات ہم تاریخ کے ہر دور میں پاتے ہیں لیکن سب سے اجاگر شکل میں اس کا ظہور تب ہی ہوتا ہے جب انسان قابل اعتماد قوانین فطرت کا سراغ لگا لیتا ہے۔

چنانچہ (توضیح کے لئے چند مشہور مثالیں لے لیجئے) یونان میں دیمقراطیس کا فلسفہ اور اس کے رومن شاگرد دیوکریشیش کا فلسفہ اور اس کی مشہور نظم (ڈمی ریم نام ٹورا) (۶۰ ق م) کائنات پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے کی بدجوش اپیل ہے (ملاحظہ ہو مینرو کا ترجمہ کیوکریشیش۔ بلیک دیل کی کتاب مادہ ۳۰۵-۳۱۵)

دورِ جدید میں ٹامس ہابس نے نفس انسانی کو مادہ کی حرکت ثابت کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ احساس ہمارے اعصاب پر خارجی حرکات کا بلا واسطہ



ہیویں صدی کی دہریت زیادہ عجیبہ، شاخ در شاخ، کم اصولی اور زیادہ مذہب ہے۔ بالعموم دہریت "حقیقت کی شکل میں رونما ہوتی ہے جو فلسفہ کی ایک خاص اصطلاحی نوع ہے اور جس پر ہم آگے بحث کریں گے۔ یہاں چند مثالیں دینا کافی معلوم ہوتا ہے۔ برٹریڈ رسل کی تصنیفات اپنی صفائی بیان، زورِ کلام اور کتبہ سنجی کے لئے مشہور ہیں۔ ان میں سے یہاں قابل ذکر "مائل فلسفہ" اور "فلسفہ میں سائنسی طریقہ" خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ رسل کی ابتدائی تصانیف، جو "ریاضیاتی منطق" پر ہیں، نہایت بصیرت افروز اور سنجیدہ ہیں۔

ہالچ ستیانائی "تشکیک اور حیوانی عقیدہ" ایک نہایت دل پسند لیکن کمی قدر تاریک تصنیف ہے مگر ایک بڑے شاعر و ادیب کے رشحاتِ قلم کا نتیجہ ہونے کی حیثیت سے قابلِ مطالعہ ہے۔

آر۔ ڈبلیو سیلرز کی "ارتقائی دہریت" ایک ٹھوس تنقیدی اور منطقی کتاب ہے وہ شاعرانہ بالکل نہیں ہے۔

گیرائی اور گہرائی میں آپ اپنی مثال ہیں۔ یکمل کتاب مبتدی کے پیش نظر رہنا چاہئے اور اس کا مطالعہ اس طرح کرنا چاہئے کہ پہلی بار حصہ دوم کے ابواب پر سرسری نظر ڈالنی چاہئے، پہلی نظریں وہ کثیر التعداد مثالیں جو اسپنسر نے اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کی ہیں چھوڑ دی جائیں اور آخر کے تین باب یعنی توازن، فساد اور خلاصہ نتیجہ کو خوب دھیان دے کر پڑھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اسپنسر نے سلسلہ ارتقا میں نفس کو کس طرح داخل کیا ہے۔ مذہب کے متعلق اسپنسر کے خیالات کا پتہ حصہ اول کے ۱، ۲، ۵، ابواب سے چل سکتا ہے۔

(دیوشنر کی تصنیف "مادہ اور توانائی" ایک مختصر سی کتاب ہے جس کے ہماہم مسائل پر ہر شخص بہت جلد مہور کر سکتا ہے۔ اس مقالہ میں حسب ذیل ابواب نہایت دلچسپ ہیں، مادہ و توانائی، تخلیق، نشا، فطرت، دماغ اور روح، آزاد ارادہ (جبر و قدر) نتیجہ۔)

ڈاس ہنری کسلے۔ دنیوی و غطا، چودھواں وعظ، ڈیکارٹ کا خطبہ، حیات اور خطوط حصہ اول ۲۴۱-۲۴۲ وغیرہ)

انیسویں صدی بھی دہری شاہکاروں کے لئے خاص طور پر زرخیز ہے طبیعیات نے ریاضی سے مل کر ایک جدید سائنسی تحقیقات کے طریقہ کی داغ بیل ڈالی، اور ریاضی کے چند ایسے مساوات کا تعین ہوا جس سے کل مکان و زمان کے ذرات کی قانون حرکت کا انضباط دسترس سے باہر نہیں معلوم ہوتا۔ بیسویں صدی نے طبیعیات کی اولیات کے متعلق ہمارے تصورات میں ایک گہرا انقلاب پیدا کر دیا، اگرچہ اس کا براہ راست دہریت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ (نوع فلسفہ کی حیثیت سے) دہریت کسی طبعی نظریہ کی تابع نہیں ہے بلکہ طبعی کائنات کو فطرت کا ڈھانچہ تصور کرتی ہے، اب یہ ڈھانچہ جو کچھ بھی ثابت ہو لیکن اس نقطہ نظر سے تصویر عالم ذرا دھندلی ضرور ہو جاتی ہے۔

حمایت میں جو دلائل پرانے وقتوں سے پیش ہوتے چلے آ رہے ہیں انہیں غلط ثابت کیا جا  
۲۲۔ آپ کے خیال میں وجود خدا پر سب سے زبردست دلیل کیا ہو سکتی ہے؟  
وجدانی اور عملیتی (PRAGMATIC) دلائل کے علاوہ وجودِ مادی کے ثبوت میں تین  
قیاسی دلائل پیش کی جاتی ہیں اور ان کو روحیت اور دہریت کی دنیوی جنگ میں  
بار بار استعمال کیا گیا ہے اور جب اس موضوع پر بحث کی جاتی ہے کسی نہ کسی عنوان  
سے ان کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

پہلی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فطرت کے لئے کسی فطرۃ السموات والارض کی  
بھی ضرورت ہے، جیسا کہ ایک طالب علم نے اس مسئلہ کے متعلق مجھ سے ایک بار کہا:  
”کسی ایسی فطرۃ بھلی ہستی کا کہیں ہونا ضروری ہے جس نے کائنات کو پہلے بار  
پیدا کیا“ اور عقل کا تقاضا ہے کہ وجود کائنات کے لئے کوئی قوت ذمہ دار ہو،  
اور چونکہ انسان کو ابتداء آفرینش کے متعلق کوئی دوسری قابل اطمینان توجیہ نہیں  
مل سکتی اس لئے میرا خیال ہے کہ اسی قوت کو خدا تسلیم کر لیا جائے“

مختصر یہ کہ عالم خود مختار اور بے نیاز ہونے کے بجائے، اپنے سے خارج کسی ہستی کا محتاج  
نظر آتا ہے۔ یہ دلیل جس کا تعلق ابتداء اسباب، علت اعلیٰ اور تخلیق سے ہے دلیل کو نیاتی  
کہلاتی ہے۔

دوسری دلیل کی بنیاد نظام و جمال فطرت پر رکھی جاتی ہے۔ فطرت کا نظام حسن  
محض، بخت و اتفاق کا کرشمہ نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ کسی ایسے نفس کے شاہد ہیں جس کو نظام و  
جمال پسند ہے اور اس لئے ان کو معرض وجود میں لایا۔ چنانچہ عالم مادی جس کی  
مشین بندہ کے قوانین کے مطابق چل رہی ہے اپنے خارج میں کسی قانون بنانے والے  
کے وجود کے طالب ہیں۔ بغیر عقل وضع قانون ناممکن ہے۔ اس لئے خالق عالم کوئی ”عقل  
ہستی ہے“۔ یہ مولیٰ سی بات ہے کہ فطرت کا جمال و نظام خود بخود نہیں پیدا ہو سکتا،

## باب

### دہریت کی منطق

۳۱۔ دہریت کی موافقت میں مذکورہ بالا بحث جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے کوئی ثبوت نہیں ہے، اُن سے صرف رائے قائم کرنے میں مدد ملتی ہے۔

فی الحقیقت دہریت کا کوئی برہانی ثبوت ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ یہ کس طرح قطعی طور پر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ فطرت کے علاوہ کسی اور شے کا وجود ہی نہیں۔ کسی شے کے عدم کو ثابت کرنے کا بس ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ اسے ناممکن الوقوع ثابت کیا جائے۔ چنانچہ تصور کا وجود اس دنیا کے عضویاتی اصول سے ناممکن ہے اس لئے اس پر وہ زمین براس کا وجود تسلیم کیا جاسکتا۔ علیٰ ہذا دیوتاؤں کا وجود کم از کم قوانین فطرت کی رو سے اس دنیا میں نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔ لیکن جب تک ہم یہ نہ فرض کر لیں کہ ہمارے فطری قوانین اس دنیا کے ساتھ تمام کائنات پر بھی حاوی ہیں (جو دعویٰ کو ثبوت مان لینے کے برابر ہوگا) ہمیں یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ ہمارے افسانہ اولیٰ کے دیوتا کا وجود ہر جگہ ناممکن ہر الجہل آپ ایک روحانی خدا، دوسری دنیا، آئندہ زندگی کا عدم ثابت نہیں کر سکتے۔

لیکن دہریت کا ایک منطقی پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ مافوق الفطری موجودات کی

ہے جب کوئی شے بھی جو جس پر وہ صادق آتا ہو چنانچہ کامل ہستی کا تصور بلا اس کے وجود کے نقیضین کا اجتماع ہے۔ کمال کا اگر ہمیں صحیح تصور حاصل ہے تو پھر کامل ہستی بھی کوئی ضرورتاً پہنوزا (سلسلہ ۶۲۷ء) کا بھی یہی خیال تھا کہ یہ خصوصیت کمال ہی ہے۔ اس کا قول ہے کہ کمال کے اندر وجود کی قوت مضمر ہے۔ اگر ہم ابتداء مطلق یا آفرینش مطلق کا تصور کریں تو کمال اپنے حق وجود پر قائم رہتا ہے۔ کوئی قوت اس میں لغزش پیدا نہیں کر سکتی۔ کسی شے کا کمال اس شے کے وجود کو مسترد نہیں کرتا، جبکہ نقص نے وجود سے کو مسترد کرتا ہو اس لئے کوئی شے اس قدر یقینی نہیں جس قدر ایک قطعی لانتناہی باکمل ہستی یعنی خدا۔ ان دلائل اور اس قبیل کے دیگر دلائل سے فلسفوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ نفس تصور خدا معیار حقیقت ہے اور ہم تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ وہ محض ضوعی یا داخلی ہے کیونکہ وہ خارجی و عرضی حقیقت کا معیار ہے جس کے (خارجی حقیقت) نسبت سے ہم کسی تصور کو موضوعی یا داخلی قرار دیتے ہیں۔ تصور خدا، وجود پر ایمان کو مستلزم ہے۔ اس دلیل کو دلیل وجودیاتی کہتے ہیں۔

انہی تین دلائل میں ہر ایک کی قیاسی ثبوت وجود خدا پر منحصر ہے

۳۳۔ دہریت کا دعویٰ ہے کہ یہ تمام دلائل غلط ہیں، دیگر غیر دہری مفکرین نے بھی اس پر نکتہ چینی کی ہے جن میں سب سے زیادہ بے پناہ کانٹ کی دار و گیر ہے۔ (ملاحظہ ہو ویٹس کے انتخابات از کانٹ ص ۲۲۲-۲۲۳)

آخر الذکر یعنی وجودیاتی دلیل کے متعلق کانٹ کثرت رائے سے اتفاق کرتے ہوئے بالکل پادروہا بتاتا ہے۔ آپ ایک کامل دائرہ کے تصور یعنی اس کی تعریف کو اپنے ذہن میں جگہ دے سکتے ہیں، لیکن یہ تصور ایک کامل دائرہ کے وجود کا ضامن نہیں۔ قدرتی

لے اخلاقیات، فنک، یا زوہم، پہنوزا نے اپنی پوری کتاب اقلیدس کی طرح لکھی ہے جس میں دعویٰ عام، دعویٰ خاص اور ثبوت، اقلیدس کی نمکوں کی طرح دیا ہے۔ منزم

جس طرح کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی گھڑی کے نازک اور عجیب و غریب پرزے جو منتظر ٹڑے ہوئے ہوں وہ آپ سے آپ مع ہو کر دفعتاً چلنے لگیں۔ تب شمار قوانین فطرت کو اس قدر مکمل و صحیح بنانے کی قدرت سوائے خدا کے اور کس کو ہو سکتی ہے؟ اس قبیل کی دلائل کو جن کی بنا نفس واقعات کے بجائے ان کی قدر و قیمت اور درستی و تناسب پر ہے، دلیل غایتی کہتے ہیں۔

تیسری دلیل کا استعمال کم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ نفس تصور خدا، اپنی صداقت کا ضامن ہے۔ ایک اعلیٰ ہستی کے تصور میں کوئی ایسی شے ہے جو غلط یا محض دھوکا نہیں ہو سکتی۔ میرے خیال میں انسان کے دل میں خدا کا تصور پیدا ہی نہ ہوتا، اگر اس کی پس پشت کوئی حقیقت نہ ہوتی۔ فلسفہ کی تاریخ میں یہ دلیل بڑی آب و تاب سے بیان کی گئی ہے لیکن اس دلیل نے مختلف نکلیں اختیار کی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ موضوع بحث کو منطقی گرفت میں لانے میں دشواریاں تھیں اور اس لئے مبہم سکھوں میں بحث کرنا ہی مناسب سمجھا گیا۔ خدا کے تصور میں ایک خصوصیت ہے جو اس کے دوسرے تصورات سے ممتاز کرتی ہے اور اس امر کی طالب ہے کہ شے متصورہ کے وجود کو مانا جائے وہ خصوصیت کیا ہے؟

قرون وسطیٰ کے متکلمین کا خیال تھا کہ وہ خصوصیت ہستی محض ہے۔ خدا، ہستی محض ہے اور ہستی محض اپنے وجود کو مستلزم ہے۔

اسلم ساکن کثری (۱۰۳۰ھ) نے "کمال" یہ خصوصیت سمجھا ہے، اس کی دلیل ہے کہ کامل ہستی (نہ کہ ایک کامل ہستی) کا تصور لازماً اس شے کے وجود کو مستلزم ہے۔ کیونکہ تصور اگر محض تصور یا داہمہ ہے تو اس کے کمال میں کچھ کمی ہے جو اس وقت پوری ہو سکتی

۱۔ اس دلیل کا لب لباب یہ ہے کہ جس شے کا ہم تصور کر سکتے ہیں اس کا کوئی وجود بھی ضروری ہے۔

گویا تصور شے، وجود شے کو مستلزم ہے۔

ایسا سلسلہ ہے جو کبھی ختم نہ ہوتا ہو لیکن اگر کوئی "ابتدا" نہ تھی تو حال کا ہر لمحہ ایک سلسلہ لاتنا ہی کی انتہا ہے۔ کیا یہ قیاس میں آنے والی بات ہے؟ عجیب گو گلو کا معاملہ ہو (یا بہ قول کانٹ تناقض لازم آتا ہے)۔ دنیا کی ابتدا ضرور ہوگی، اور دنیا کی کوئی ابتدا نہیں ہو سکتی، ان دونوں پہلوؤں میں سے ہم کس پہلو کو لیں، ایک ناقابل تصور خیال سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔

ہر برٹ اسپنسر کو اس دشواری کا احساس تھا چنانچہ وہ اس دشواری کو انسان کی محدودیت سے منسوب کرتا ہے نفس صرف علاقے کے محاوروں کی مدد سے فکر کر سکتا ہے مثلاً علاقہ علت و معلول جو دنیا کے ایک جزو کو دوسرے جزو سے جوڑتا ہے لیکن کل کا تصور تعبیل کے بس سے باہر ہے۔ ہمارا علم اضافی ہوتا ہے نہ کہ مطلق اور فطری ہوتا ہے نہ کہ مافوق الفطری۔ چنانچہ جب ہم آغاز مطلق تک رسائی چاہتے ہیں تو ہمارتی فکر کو ناممکنات کے ہر پہلو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ (اصول اولیہ حصہ اول) آفرینش عالم کی تین ممکن صورتیں ہیں، اپنے وجود کے لئے دوسرے کا محتاج نہ ہونا۔ اپنے وجود کی خود تخلیق کرنا، کسی خارجی علت کا معلول ہونا۔ ان میں سے کوئی صورت، آفرینش عالم پر منطبق نہیں کر سکتے۔ یہ بات ہمارے قیاس میں نہیں آتی کہ کوئی شے خود بہ خود بغیر کسی خارجی سبب کے معرض وجود میں آگئی ہو، کسی شے کا خود بہ خود خلق ہو جانا ہماری سمجھ میں نہیں آتا، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ وہ شے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی لیکن کسی خارجی خالق کی جانب کسی مخلوق کو منسوب کر دینا، سوال کے التوا سے زیادہ نہیں کیونکہ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ اس خالق کا خالق کون ہے اور یہ سوال جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے "عقل انسانی کی تحت النثری ہے"۔

الحاصل جب وجود خدا فرض کرنے سے ابتداً آفرینش کا عقدہ حل نہیں ہوتا تو کونیاتی دلیل بیکار رہے۔

سے اس دنیا میں کمال محروم وجود ہے اور پھر وجود سے کسی تصور کے کمال میں اضافہ نہیں ہوتا۔ اگر ایک کامل گلاب کو ہم تصور سے وجود میں منتقل کر بھی دیں تو گلاب کامل کے تصور میں کوئی ترقی یا تغیر نہ ہوگا۔ کیا کائنات ثبوت وجودیاتی کی ہر پہلو سے تردید کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے؟

دلیل کوئی کی غلطی یہ ہے کہ وہ تصور علت کا ناجائز استعمال کرتی ہے۔ "ماخذ موجودات" موجودات کے اسباب ہیں اور اسباب کے اسباب کسی نہ کسی طبعی شکل میں موجود ہوتے ہیں۔ مرغی اندھے سے پیدا ہوتی ہے اور اندھا کسی باقیل مرغی سے، اخیر تک سراخ لگائیے تو آپ یا تو خرمایہ کے گائے، یا ابتدائی سحلابہ ہر جا کر کریں گے۔ ابتداء آفریش کا سراخ لگانے کی ہر کوشش میں آپ فطرت ہی کے دائرہ میں رہتے ہیں علت و معلول کا علاقہ فطری واقعات کی جان ہے لہذا ہم کسی شے کو جو ہونے والی ہے فطرت کے باہر کسی افوق الفطری وجود کی جانب منسوب کر سکتے جتنی کہ علت لعل بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا، گو یہ لفظ آج تک غیر مندرجہ معنی نہیں ہوا ہے۔

تخلیق تلعیل سے بالکل مختلف عمل ہے، اس لئے کہ تخلیق نام ہے کائنات کے ہبوطی کو سرے سے پیدا کرنے کا تلعیل کی راہ پر کسی استدلال کے بل پر افشا کے تخلیقی سرچشمہ تک نہیں پہنچ سکتے، اس لئے کہ تلعیل کا عمل موجودات کے تغیرات میں محدود ہے۔ سمجھدار دہری کہی زعم نہیں کرتے کہ ان لوگوں کو ملامت کرنے سے ذہنی دشواری حل ہو گئی، جو تلعیل کی سیڑھی لگا کر فطرت کے باہر کو دنا چاہتے ہیں۔ اگر ان کا دعویٰ یہ ہو کہ یہ سیڑھی حقیقتاً ایک سلسلہ اسباب ہے جو لامتناہی طور پر زہنی کے اندر چلا گیا ہے، تو یہ اس کہنے کے برابر ہوگا کہ دنیا کا کوئی نقطہ آغاز نہیں۔ ماضی کی لامتناہیت کا دعویٰ ایک ایسا دعویٰ ہے جو اچھے اچھوں کو جکڑ میں ڈال دیتا ہے۔ لامتناہی سلسلہ کے معنی ایک



علت و معلول سے سمجھائی جاسکتی ہے۔ یہ سب باتیں کانٹ کی تنقید سے زیادہ مذکورہ بالا دلائل کا بول کھول کر رکھ دیتی ہیں۔

بہر حال غایتی دلیل کوئی مقبول دلیل نہیں ہے، کیونکہ وہ کوئی مستقل نظریہ پیش نہیں کرتی اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا ہم پہلے سے خدا کا نقشہ تخلیق دیکھے ہوئے ہیں جس کے مطابق دنیا وجود میں آئی ہے۔ یہاں آفرینش عالم کی کوئی غایتی دلیل کی دشواریاں بھی رونما ہوتی ہیں اور فہم انسانی کے محدود ہونے کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔

۳۵۔ اگر ان تنقیدات میں کہیں نقص نہیں تو ہم کو دہریت کے ہم زبان ہو کر کہہ دینا چاہئے کہ وجود باری کے متعلق یہ تمام دلائل با وزن نہیں ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ اور دلائل ہوں یا ایسے وجوہ ہوں جن کو ہم پر مانی شکل میں پیش نہیں کر سکتے اور مافوق الفطرت کے بھی کچھ امور ایسے ہوں جو وجود باری پر مبنی نہ ہوں مثلاً ارادہ کی آزادی، روح کی بقا، جو ممکن ہے کہ وجود خدا کے محتاج نہ ہوں۔ یہ سوالات غور طلب ہیں اور اہرین دہر نے ان تمام مسائل پر تفصیلی بحث کی ہے لیکن چونکہ وجود خدا کا عقیدہ نظریہ مافوق الفطرت کا سفر ہے اس لئے اس موضوع پر وہیہاں تک بحث ہوئی اسے منطق دہریت کا حاصل سمجھنا چاہئے۔

اب رہی غایتی دلیل جس کو قدرت کے نظام و ترتیب میں کسی کرپا نہ غایت کا جلوہ نظر آتا ہے تو وہ نشاۃ جدیدہ کے آغاز سے بہیم حلوں کا شکار ہو چکی ہے۔ لارڈ ہیکن نے حوادث اور نظام فطرت کو کسی علت غائی کی جانب منسوب کرنے یا کسی غرض و غایت کو فرض کرنے کی پردہ دری کی۔ اگر اس سال کی اچھی فصل، فضل الہی کا کرشمہ ہے تو دوسرے سال کی بُری فصل کی توجیہ کیا ہوگی؟ نظریہ غایت پیشین گوئی میں کارآمد نہایت نہیں ہوتا، اور اس بنا پر یہ دلیل بہ قول ہیکن ”خدا کو بھینٹ چڑھا حائی ہوئی کنواری کی طرح بانجھ ہے یا جیسا اسپنوزا نے کہا ہے ”جہالت کی جارپناہ ہے“ جو ہر اس بات کو جسے ہم سمجھا نہ سکیں خدا کی جانب منسوب کر دینے کی عادی ہے، علاوہ اس کے وہ تمام اغراض و مصالح جو اس سلسلہ میں خدا کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں نہایت پلوچ اور لچر ہیں۔ نہ تو کرہ ارض کل کائنات کا مرکز ہے اور نہ انسان کل اقدار کا مرکز ہے اور نہ یہ صحیح ہے کہ فطرت کا تناسب و نظام جہاں تک کہ وہ انسان کے لئے کارآمد ہے کسی ایسی ربانی مشیت کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ سب کچھ حضرت انسان ہی کے خاطر کیا گیا ہے، پھر اس کے ساتھ ہیں دنیا کی ناسازگار یوں کو بھی فراموش نہ کرنا چاہئے۔ اس کی ناموزونیت، بدنایاں فضول خرچیاں آئے دن کے مشاہدات ہیں، اگر ہم دنیا کے ان روزانہ مشاہدات سے کسی رحم مطلق صنائع کے وجود پر استدلال کر سکتے ہیں تو ہم اپنے ذرائع معلومات سے باہر جا رہے ہیں، ہم جیسا کانٹ نے کہا ہے اپنے من گھڑت خدا کے تصور کو وجود کا جامہ پہنا رہے ہیں یعنی وجودیاتی دلیل سے کام لے رہے ہیں۔

عالم حیوانات میں نظام قدرت کے مناظر، آنکھ اور دیگر حواس خمسہ کے اعضاء کی حیرت انگیز قدرتی حفاظت اور تعجب خیز جبلتیں (مثال کے لئے ملاحظہ ہو فیسلوں کی کتاب ”وجود باری“ ڈارون کے دلائل کہ دنیا کے مطابق نہیں کی بحلیف حیوان پر عائد ہوتی ہے نہ کہ دنیا پر حیوان کے مطابق نہیں کی اور یہ کہ موزونیت کائنات فانون

صلاحیت رکھتا ہے تو وہ اپنے اعمال میں ہم آہنگی اور شائستگی پیدا کرتا ہے  
 افلاطون کا قول ہے کہ تہذیب اخلاق (با عدل) صحت نفس کا دوسرا نام ہے یعنی وہ  
 ایک ایسا مزاجی اعتدال ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کا حق واجب اور نفس کے  
 ہر عمل کو، اقلیم کردار میں اس کا واجبی حصہ مل جائے اس نظریہ کے مطابق ہر عادل انسان  
 مسرت سے شاد کام، اور ہر ظالم ایک بیمار کی طرح حیات کی معمولی آسائشوں سے محروم  
 ہے جمہوریت و فتر چہارم، یہ ملحوظ ہے افلاطون دہریہ نہیں ہے انکی آپ اپنی سفارش ہو  
 دیوتاؤں اور انسانوں کے انعام و اکرام الگ رہے۔

۳۷۔ یہ ماننا پڑے گا کہ خدا اور حیات بعد موت سے بد عقیدہ ہونے کا سب سے پہلا اثر  
 یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے تئیں نہایت آزاد محسوس کرتا ہے نیطشے بہ بانگ دہں کہتا ہے  
 ”خدا مر چکا، اب ہر کام کے لئے صلائے عام ہے۔“ فطرت پرستی یا فطری رجحانات میں  
 فی نفسہ کوئی بُرائی نہیں۔ شرم و لاناظ کو بلائے طاق رکھ دیجئے۔ قواعد و ضوابط کی ساری  
 بندشیں ڈھیلی کر دیجئے۔ ایک آزاد انسان کے اخلاقیات ”اظهار باطن“ کے اخلاقیات کا ایک  
 مظاہرہ ہے۔

جو شخص یہ رنگ اختیار کرتا ہے وہ عمر خیام کے جادہ خوش باشی و خود فراموشی پر  
 چلنا چاہتا ہے اور اسے لازماً دہریوں کی ملامت کا نشانہ بننا پڑے گا۔ وہ قریب  
 قریب افلاطون کے لفظوں میں اُسے متنبہ کریں گے کہ ضبط ایک ایسی صفت ہے جو خود فطرت  
 کا خاصہ ہے چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی دوسروں کی حاجتوں سے پیٹھ موڑ کر اپنی تن پروری  
 میں مبہوت ہو جائے۔ اپکو رس اور لکڑیشیں بھی جن کا سطح نظر حیات کی فطری تسلی کے ادرا  
 کچھ اور نہ تھا، دیوتاؤں کو صرف اپنے فاصلہ پر پہا کر سکے کہ اُن سے کوئی گزند نہ پہونچے  
 (وہ برائے نام دیوتاؤں کے قائل تھے) اُن کی مصلحت اُس کے علاوہ کوئی اور نہ تھی

# باب

## دہری اخلاقیات

اگر ہم خدا کے اعتقاد کو اور ایک ایسی تاویز مطلق ہستی کے اعتقاد کو جس سے نیکی قائم ہے، قلم زد کر دیں تو بتائیے کہ اخلاق انسانی کے معیار کا کیا حشر ہو گا؟

دہری کے خیال میں حیات کے افس کا آخری خط خواہ وہ حیات افراد ہو، یا حیات نسل، موت ہے، لیکن موت کے سوال کی اہمیت دہری کے نزدیک دوسروں سے زیادہ نہیں ہے۔ دہریت کے مطابق دانشمندانہ عمل وہ ہے جو عقل کے بتائے ہوئے اسباب و نتائج پر مبنی ہو یعنی جو لذت دالم کے باعث ہوں۔ دہریت غضب الہی سے خائف نہیں، لیکن اس کو سماج اور فطرت انسانی کے غصہ کا لحاظ کرنا پڑتا ہے۔

چنانچہ دہری کے محرکات بالکل صاف اور سادہ ہوتے ہیں۔ اس کے عمل میں کوئی بنیادی تغیر نہیں ہوتا، وہ کسی کام کو شان کبریائی یا عشق الہی کے خیال سے کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ اور نہ وہ کائنات مادی کو جس نے اسے پیدا کیا اور جو اسے ایک دن مٹا دے گی، یہ نظر استہسان و فاشکاری دیکھتا ہے۔ وہ اپنی فطری خواہشات کو فنا نہیں کرتا جو وراثتاً اسے ملی ہیں، اگر اُسے سانس کی پاسداری ہے تو اپنی فطری خصوصیات کو بھی فراموش نہیں کر سکتا، اگر اس کی فطرت میں لمناری و دلیت ہے تو اپنے ہم جنسوں کے خوش رکھنے کا بھی خیال ضرور رکھتا ہے۔ اگر وہ حسن و لطافت سے متاثر ہونے کی

طرح پیار کریں، ہم کو اپنے ساتھ بھی اُسی طرح سخت گیری سے کام لینا چاہئے جیسے دوسروں کے ساتھ۔ فوق البشر کا ٹھکانا اہلوں کے نیست و نابود ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ اہل کی عین نیکی اس میں ہے کہ وہ اپنے سے بہتر کے سامنے جھک جائے۔ ہر جانہ خود اختیار ہی مسرت کی راہ مستقیم ہے "ہمت ہی حیات ہے جو حیات کے قطع و برید کی پروا نہیں کرتی۔ ہم کہیں "ارتقاء اور اخلاقیات" میں فطرت بشری کے نیچے طبقوں میں اخلاق کی تلاش کو فعل عبث قرار دے کر، نظر انداز کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمدن کا کام مالی کی طرح چمن کو خس و خاشاک سے پاک کرنا ہے۔ سماجی عمل، انتخاب طبعی کے آگے بڑھ جاتا ہے اور فطرت انسانی کے معاشرتی بونے، تنانے، لبثاق کے اصول کے علی الرغم پھولتے پھلتے رہتے ہیں، بیٹھے کی ڈارو یا نہ اخلاقی اہیل کے مقابلہ میں کہیں کا مقالہ خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے۔

۱۴۱۔ الجمل۔ اگرچہ دہریوں کے ضابطہ اخلاق بدلتے رہتے ہیں۔ دہریت اخلاق کو بے بار و مددگار نہیں چھوڑ دیتی ہے (ہم اس موضوع پر باب میں بحث کریں گے) دہریت انسان کو سوورخانہ کی جانب نہیں لے جاتی اور نہ سماجی ترقی کی سوئی کو اُلٹا گھاتی ہو اگر اس میں کچھ کمی ہے تو دوام و ہمیشگی کے دلفریب منظر اور اعماق قلب میں یا خدا کی دھمک کی۔ دہریت کائنات کی سولی پر انسان کا شجاعانہ اشارہ ہے جو اس کے سارے اعمال کی میزان کی جگہ صفر لگا دیتا ہے۔

کہ وہ دیوتاؤں کی سزا اور موت کے خوف کو انسان کے دل سے نکال دیں۔ اگر غور سے دیکھیں تو ان کا نظام اخلاق خاصہ سخت ہے اگرچہ ”ایکوری“ کے لفظ نے زبان میں کچھ اور ہی یعنی ”عین ہستی“ کے معنی اختیار کر لئے ہیں۔ اُن کا اعتقاد تھا کہ زندگی کی پائدار لذتیں زیادہ تسلی بخش ہیں اور تیز و تند ہنگامی لذتیں، پُر فریب، عارضی اور رنج و نفرت کا پیش خیمہ ہیں ایسی زندگی جو فرصت، دوستی اور فلسفہ کی طلب میں صرف ہو نہایت دانشمندانہ زندگی ہے۔ (ملاحظہ ہو بلیک ویل کی سوریس بک (کتاب ناخذ) ص ۲۹-۳۶)

زمانہ حال کے دہریوں نے اپنا نظریہ کائنات کردار کو عقل کے مطابق بنانے میں صرف کیا ہے۔ چنانچہ ہربرٹ اسپنسر کا ”مبادی اخلاق ایک سرکرتہ آلا راقالہ ہے۔“ ہنسکا کہنا ہے کہ انسان کو صرف اُس حالت میں مسرت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ فطرت کے ارتقائی رجحان (ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ فطرت کے نشا) کے ہم آہنگ ہو۔ اور فطرت کے دوش بردوش قیام و ترقی حیات میں تعاون کرے۔ اس کے معنی ہیں حفظانِ صحت اور قوائے نفسیہ کی مقدور بھرتی، اس کے معنی ہیں جنگ و جدل اور نام کشا کش حیات کا ازالہ جن سے دونوں حریفوں کی زندگی کم اور قوت ضائع ہوتی ہے۔ اس کے معنی فوجی سماج کے بجائے تجارتی سماج کا قیام، اس کے معنی ہیں سماج میں آزاد مسابقت کا رواج تاکہ بہتر سے بہتر آدمی سماج کی چوٹی پر پہنچ سکے، اس کے معنی ہیں ہمدردی کے مدد میں توسیع تاکہ ہم دوسروں کی خوشی سے خوش ہو سکیں اور خود غرضی اور اینار کے ڈانڈے مل جائیں۔

۳۹۔ میٹھنے ان ہی مقدمات سے دوسرا نتیجہ نکالتا ہے اس کے خیال میں اسپنسر کا مطمح نظر نہایت پست و حقیر ہے۔ فطرت کی ارتقا پسندی مسلم، لیکن اس کا طریق کار غیر موزوں ہستیوں کو مٹا دینا ہونا چاہیے مسیحیت نے بنی نوع انسان کو رحم و کرم کی تعلیم دے کر برباد کر دیا۔ میٹھنے کہتا ہے کہ بجائے اس اصول کے کہ ہم دوسروں کو بھی اپنی

نے اُس شے کے اندر جو پہلے دائمی طور پر ساکن سمجھی جاتی تھی حرکت اور تغیر کا تماشا گاہ قائم کر دیا ہے۔

(ب) مادہ اور توانائی کا امتیاز بھی معرض شک میں آ گیا ہے، انیسویں صدی کے اہرین طبیعیات کے نزدیک اس سے زیادہ بدیہی اور عام فہم کوئی دوسری بات نہیں ہو سکتی کہ جہزہم کے اندر حرکت ہر رفتار سے، بغیر اس کی کیت میں کسی قسم کا تغیر ہوئے پیدا ہو سکتی ہے کائنات عالم کی ساری کائنات و مقداروں کے اندر منحصر تھی یعنی مادہ اور توانائی یعنی مقدار مادہ اور مقدار توانائی کائنات کی دو اصل حقیقتیں تھیں۔ مادہ خلق و فنا نہیں ہو سکتا تھا۔ اور یہی حال توانائی میں فعل کیت، حرکت اور مکان پر صادق آتا تھا۔ ایک طرف دوام مادہ تھا اور دوسری طرف دوام توانائی لیکن اب ثابت ہو گیا ہے کہ مادہ اور شعاعی توانائی ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں اور یہ بالکل ثابت اور طبعاً ممکن ہے خواہ ہمارے قیاس میں آئے یا نہ آئے کہ طبعی جوہر شعاعوں کے پروں پر اڑ کر ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل ہو رہا ہے اور دور دراز خطوں میں فزائیدہ ذروں کی شکل میں برس رہا ہے۔ ایک ہمہ گیر جملی روش کے ذریعہ فلکی نظام اپنی شعاعوں کی رفتار میں رتو بدل پیدا کر رہے ہیں۔ اگر دوام کا وجود ہے تو شاید وہ مادہ اور توانائی کے اتحاد میں ہو جدا گانہ تو مادہ اور توانائی دونوں میں سے کوئی دائم معلوم نہیں ہوتا۔

(ج) قانون تسلسل بھی مصیبت میں گرفتار ہے۔ سائنس کا کوئی شاید اس قدر باوقار نہیں تھا جیسا کہ یہ قانون کہ فطرت تسلسل پسند ہے۔ اگر ایک جسم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا ہے تو وہ درمیانی مقامات کو سلسلہ پسلسلہ طے کرتا ہوا جاسکتا ہے، عالم خواب

اور پردوں کے افسانہ کی دوسری بات ہے۔ اگر زمین چلانے والے اُڑ پتیرے FLY-WHEEL کی رفتار زیادہ یا کم ہوتی ہے تو اُس کو درمیانی رفتاروں سے گزرنا ہوتا ہے لیکن ان

# باب

## تنقیدِ دہریت

۴۲۔ اب ہم دہریت پر ایک فلسفیانہ نظر ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ برہانی حیثیت سے دہریت کا پلہ بہت بھاری ہے۔ اس کا سب سے مضبوط پہلو کیا ہوگا؟ میرے خیال میں وہ اُس کی توجہ کے ہر دو گرام کا مکمل ہونا ہے۔

۴۳۔ انیسویں صدی میں دہریت اپنی صفائی خیال، قرین قیاسی، با اصولی اور بہ ہمہ وجہ اپنی سائنسی ساخت کی تکمیل کے لحاظ سے امتیاز رکھتی تھی لیکن اب یہ امتیاز مٹ چکا ہے۔ طبیعیات کے جدید نظموں نے ایک نئے دور کا آغاز کر دیا ہے۔ جس ”عبوری دور“ لفظ بہت کمزور ہے۔ ان کی ابتدا ۱۸۹۵ء میں ROENTGEN (روینٹگن) کے لاشعائی اکتشاف (X-RAY) سے ہوتی ہے جو ہمارے ہاتھ میں ایک ایسا آلہ دیدیتی ہے جس کے ذریعہ سے کائنات کے تحت ذری سطحوں کے پردے ہمارے سامنے سے اٹھنا شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ تمام اکتشافات جہاں تک وہ ہمارے نظریہ کائنات پر اثر انداز ہوتے ہیں مجملہ ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں۔

(۲) سادہ اور ناقابلِ تغیر ذرہ اب ایک چھوٹی سی دنیا ثابت ہو گیا ہے جو اپنی جوہرگیرگیوں کی وجہ سے طرح طرح کی ترکیب و تحلیل کا حامل ہو سکتا ہے اور کبھی کبھی دوسری نوعیت کے ذروں میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ برقیہ اور تابکاری کے اکتشاف



جب ہر رٹ اسپنسر نے اپنے ”بنیادی سائنسی تصورات“ کی فہرست ترتیب دی تو وہ پانچ تصورات سے آگے نہ بڑھ سکا یعنی مکان، زمان، مادہ، حرکت، توانائی جن میں غور کو بھی ایک نئی چیز کی حیثیت سے اضاذ کیا، یہ پانچوں اس کی دانست میں اپنی ماہیت کے اعتبار سے ناقابل تصور ہیں۔ اس کے ساتھ یہ امر بھی ناقابل یقین ہو کہ یہ سب ایک دوسرے سے الگ اور مستقل ہستیاں ہیں اور اس لئے اسپنسر نے یہ تجویز کیا یہ سب توانائی کے مظاہر ہیں۔ اگرچہ یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ ایسا کس بنا پر خیال کیا جاسکتا ہے۔ طبعی سائنس اگر ان ”اساسی تصورات“ کے ناقابل حل علاقے کے میدان میں داخل ہونے پر مجبور ہو رہی ہے اور اس دوران میں کم از کم یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ مادیت کی بدایت ناشی تھی۔ اگر ہم دنیا کی توہیہ طبعی عناصر کی زبان میں کرتے ہیں تو ہم ایک غیر معلوم شے کی تشریح ایک معلوم شے کے ذریعہ سے نہیں کر سکتے ہیں بلکہ ایک معلوم شے کی توضیح اجنبی اور دہم دگان سے باہر اشیا کی مدد سے کر سکتے ہیں جن کو ہم اپنے ذہن میں لانے پر کسی حال قادر نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ دہریت، انسانی جبلت سے مدد لے کر یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ ہر ٹھوس چیز حقیقی ہے۔

۴۴۔ چنانچہ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمانہ حال کی طبعیات کے یہ تمام معے کیا مابعد الطبعیات کے نظام میں بھی کچھ تبدیلی چاہتے ہیں۔

جب تک ان کا درجہ طبعیات کی پیلیوں کا ہوتا ہے کہ مستقل نتائج فکر کا مابعد الطبعیات کے مسلمات کا جائزہ لینا قبل از وقت ہو گا۔ جیسا کہ بعض نے اپنی جلد بازی میں کیا اور سمجھنے لگے ہیں کہ دہریت کی بنیادیں کمزور ہو گئیں۔ ہم کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے کہ نفس سائنس سے فلسفہ کی ترکیب نہیں ہوتی۔ مادی دنیا کو سمجھنا چاہئے جس قدر دشوار ہو اور ہمارے مروجہ طریق تعبیر سے چاہئے جس قدر مختلف ہو۔ اس دشواری کا مادی دنیا کی حقیقت سے کوئی سروکار نہیں اور نہ دہریت کا اس آخری سوال سے کوئی علاقہ ہے

نظریوں کے مقابلہ میں پلانک (PLANCK) کا نظریہ مقادیر برقیات (COMPTON) کے اکتشافات ظاہر کرتے ہیں کہ دورانی حرکتیں "وانہ دار" (GRANULAR) یعنی صحیح اعداد کی طرح غیر مسلسل بھی ہو سکتی ہیں۔ بڑے بڑے ایک مدار سے ایک نخت جست کر کے دوسرے مدار میں جاسکتے ہیں اور یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ کسی درمیانی مقام پر قرار لیتے ہوئے جائیں۔ شعاعی توانائی فضا میں تیروں کی بوجھار کی طرح یا سوج دریا کی طرح یا کنکروں کی طرح منتشر ہو سکتی ہے۔ سائنس کا ہم سے یہ مطالبہ نہیں ہے کہ ہم اس کا خیال کریں بلکہ یہ تنبیہ ہے کہ ہم کو یہ سب تسلیم کرنا ہے کہ مسلسل حدوت کے متعلق جو قیاسی تصورات ہمارے ذہن میں ہوں ان کو آج کل کے زمانہ میں خوش اسلوبی کے ساتھ نکال دینا چاہیے (د) زمان و مکان کا استقلال بھی ۱۹۰۵ء سے مین کاوسکی (MINKOWSKI) کی یادداشت شائع ہونے کے بعد معرض شک میں آگیا ہے۔ یہ نہیں کہ زمان کو مکان میں اور مکان کو زمان میں تحویل کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ کہ بیانیاتی اغراض کے لئے زمان و مکان دونوں کو ساتھ ساتھ ملحوظ رکھنا پڑتا ہے اور ایسے سوالات کا جواب ہم علیحدہ علیحدہ نہیں دے سکتے کسی شے کو واقع ہوتے ہیں کتنا دقت اور کتنی جگہ درکار ہوگی۔ نظریات زمانہ حال کی ایک بنیادی تحقیق ہے جس کا تعلق ماہیت زمان و مکان سے زیادہ طبعی پیمائش کے اصولوں سے ہے۔ اس نظریہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ زمان اور مکان کے متعلق ہمارے تصورات چاہے جس قدر متقل اور متعین ہوں (اگرچہ دقت کا تصور جگہ کے بغیر کرنے سے ہم قاصر ہیں) سائنسی اغراض کے لئے ان کا استعمال مجموعی طور پر ہونا چاہیے بلکہ اس کے ساتھ ہمیں اس واقعہ کو بھی شامل کر لینا چاہیے جو کسی زمان یا مکان کے اندر واقع ہوتا ہے کیونکہ واقعہ کے بغیر مکان اور زمان کا وجود ایک خالی ظرف کی حیثیت سے مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔

عمر کے متعلق گفتگو نہیں کر سکتے، اور نہ رساک رائج میں جو واقعات اس وقت پیش آرہے ہیں اُن کو اس وقت یہاں پیش آنے والے واقعات پر قیاس نہیں کر سکتے، تو وقت کی بھی وہ خارجی حقیقت باقی نہیں رہتی جو دہریت کے مسلمات میں داخل ہے۔ اگر کائنات طبعی کی کیفیت و کمیت کا تعین کسی بیدار اور جیتے جاگتے نفس کے فیصلہ کے بغیر ممکن نہیں تو دنیا کے اسٹیج پر شاہدہ کرنے والے نفس کے آنے سے پہلے، جو دو عالم بھی ایک مہم ناقابل بیان اور قبل ولادت جنین کی طرح ہو جاتا ہے۔

چنانچہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، طبیعیات نے دہریت پر اعتماد اور وثوق کو کمزور کر دیا ہے خوش قسمتی سے ابعاد طبیعیات کے مہات مسائل اس قبیل کی اصطلاحی پیچیدگیوں پر مبنی نہیں، حیات انسانی کے بڑے بڑے معاملات کے فیصلہ کے لئے ریاضیاتی طبیعیات کا ماہر ہونے کی ضرورت نہیں ہے، چنانچہ دہریت کے عیب دہن کو بروکھنے کے اور ذرائع بھی ہیں جو ہماری دسترس میں ہیں۔

اگر یہ صحیح ہے کہ دہریت کا سب سے مضبوط پہلو اس کی تشریح کی ہمہ گیری ہے اور اگر ہم بتا سکیں کہ فلاں فلاں امور تشنہ تشریح رہ جاتے ہیں، تو بدانتہا ہمہ گیری کا دعویٰ غلط ہو جائے گا، کیا کوئی امر ایسا ہے؟

۴۵۔ دہریت سے کیفیات کی تشریح ہو جاتی ہے؟

عالم محسوسات، رنگ و بو، ذائقہ اور لمس وغیرہ کی کیفیات سے بھرا ہوا ہے۔ جہاں تک آئینہ سے دیکھنے کا تعلق ہے ہمیں قانونِ تعلیل اُن واقعات میں عامل نظر آتا ہے جو کیفیات سے پُر ہیں، ہمیں رنگین لہریں رنگین چٹانوں سے ٹکراتی معلوم ہوتی ہیں لیکن جب سائنسی نظریہ ہمارے معمولی مشاہدہ کی جگہ لے لیتا ہے تو ہماری فہم کی طرز بالکل بدل جاتی ہے (دانش کے نقطہ نظر سے) رنگ کیا ہے؟ کسی خاص رفتار کے ساتھ

کہ آیا مادی فطرت ہی سب کچھ ہے؛

اس تنبیہ کے بعد ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان محسوسوں نے اُس سوال کو جڑ سے ضرور بدل دیا ہے جو مابعد الطبیعیات کا ابوالہول نفس انسانی کے سامنے پیش کرتا رہا ہے۔ مادی اشیا کی اُس صاف ستھری ترشی ہوئی قطعیت میں جس کی دہریت طالب ہے ضرور تزلزل واقع ہو گیا ہے طبیعیات کی ترقی نے دہریت کی مادی شکل کو ضرور خارج از بحث کر دیا ہے۔

معروضیت بھی خارج از بحث ہے۔ مابعد طبیعیات اب نہیں کہہ سکتا کہ ”ہم کو زمان مکان اور توانائی سے کچھ بحث نہیں، ہمیں تو محض مظاہر کے نظم و علائق سے سروکار ہے“ اس لئے کہ مظاہر کا نظم اور اُن کے علائق بہت بڑی حد تک مکان و زمان و توانائی پر مبنی ہیں۔ غرض کہ طبیعیات نے آج پھر ایک بار اپنی محفل میں مابعد الطبیعیات کو جگہ دی ہو۔ مکان و زمان کی ماہیت کے متعلق مابعد طبیعیات آج یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ہم طبیعیاتی مسائل نفس کو رجوع کئے بغیر حل کر سکتے ہیں یا یہ کہ مادی دنیا اپنا مستقل وجود رکھتی ہے خواہ اس کے مشاہدہ کے لئے نفوس ہوں یا نہ ہوں کیونکہ نظریۂ اضافیت کا تقاضا ہے کہ ”مشاہدہ“ کو مکان و زمان اور حرکت کے تخمینہ میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ مشاہدہ کرنے والا ایک آلہ پیمائش ہے جس طرح کلاک یا گز۔ اگر واقعات کا دار و مدار اس پر ہے کہ کیا آلات پیمائش منتخب کئے جاتے ہیں اور جو وہ ظاہر کرتے ہیں وہ کیا ہے تو مشاہدہ کرنے والا نفس بھی شمار میں آگیا۔ چنانچہ اگر یہ صحیح ہے جیسا کہ ہرڈیفیسر بریجمن (BRIDGMAN) کا کہنا ہے مکان محض کسی علم ہندسہ کا موضوع بحث نہیں ہو سکتا وہ یا تو گزروں کا علم ہندسہ ہو سکتا ہے جو کسی محسوس مکان کی پیمائش میں استعمال ہو سکتا ہے اور یا اُن شعاعوں کی لہروں کا علم ہندسہ ہو سکتا ہے جو ہیئت یا مکان بصری کی پیمائش استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے مکان اپنے وجود مطلق کو خیر باد کہہ دیتا ہے۔ اگر ہم روشنی کی شعاع کی

نفس و دماغ کے مفہوم کا یہاں تعین کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے عام بول چال میں دماغ کی جگہ نفس اور نفس کی جگہ دماغ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے

مادیت کا یہ کہنا (جیسا ابس کا خیال تھا) کہ احساس ہیجان ہی کا دوسرا نام ہے اور تصورات و احساسات ہیں جو مدغم پڑ گئے ہیں۔ ایک مہل تفسیہ ہے۔ اگر یہ دونوں ایک ہی ہیں تو ایک کے بجائے دوسرے کو استعمال کر سکتے ہیں لیکن ذرا اس ذہنی تفسیہ کے بجائے کہ ”مجھے تم سے نفرت ہے“ یہ مادی تفسیہ تو استعمال کیجئے کہ میرے نظام عصبی و دمی میں ایک خاص طرح کا طبعی و کیمیائی ہیجان ہے۔۔۔۔۔ اگر دماغی عمل کا خوردبینی معائنہ کیا جائے تو کہیں تصورات و جذبات کی جھلک نظر نہ آئے گی۔ اس نکتہ پر ہم کو ڈیکارٹ کی باریک بینی کی تقلید کرنا چاہئے کہ نفس کی خصوصیت، خیال ہو اور خیال کوئی واقعہ مافی نہیں ہو سکتا۔ دہریت کی حمایت میں صرف یہ خیال قابل لحاظ ہے کہ نفس اگرچہ جسم سے مختلف شے ہے لیکن وہ جسم کی پیداوار ہے اور جسم کا جزو و لا ینفک ہے۔ اگرچہ فرانسیسی طبیب (۱۷۵۸ء - ۱۸۰۸ء) کبانی (CABANIS) کے ہم زبان ہو کر یہ کہنے لگیں کہ خیال دماغ کی رطوبت ہے جس طرح صفرا جگر کی رطوبت تو ہم رطوبت یا افراز کے لفظ کو نہایت مضحک طور پر شاعرانہ پیرایہ میں استعمال کریں گے۔ خیال ایک ایسی رطوبت یا افراز ہے جس کی کوئی کیمیائی تحلیل نہیں کی جاسکتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ جب دماغ ایک خاص عمل کرتا ہے تو نتیجہ کے طور پر خیال وقوع پذیر ہو جاتا ہو۔

یوشنر کا دعویٰ یہی ہے یعنی یہ نہیں کہ دماغ اور اس کے اعمال نفس ہیں بلکہ یہ کہ وہ نفس کے پیدا کرنے والے ہیں دماغ خیال کا عضو ہے اور ان دونوں یعنی دماغ اور خیال کا کچھ اس طرح جوئی اور دامن کا ساتھ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ (باب ”دماغ اور رُوح“)

لیکن اس نقطہ نظر سے براہِ راست یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ

کسی ارتعاش کا احساس جو ہمیں ذاتی طور پر ہوتا ہے۔ یہی حال آوازوں اور دوسری کیفیات کا ہے جن کا تعلق ہمارے حواس سے ہے حقیقت فطرت کا فی نفسہ کوئی رنگ نہیں کیونکہ وہ تو رنگ کی بنیاد ہے، شاید وہ ناقابل احساس و ناقابل تشکیل ہے۔ پرتوں لہر قیامت کی اکائی، کے دیکھنے اور چھونے سے کیا احساس ہوتا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا کچھ جواب نہیں دیا جاسکتا۔ ذروں کی تشکیل، مکانی ملائق کی مفروضہ علامتیں ہیں فطرت کا تصور تشکیل سے گزر کر اعداد و شمار پر ختم ہوتا ہے۔ تفریقی مساوات، کیفیات کو حذف کر کے، حدود کو عدد و میزبان کی شکل میں ظاہر کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے وہ کیفیت کے مقابلہ میں کمیت سے قریب تر ہے۔

لیکن کیفیات بھی اپنی جگہ پر ہیں۔ اگر ان کو تصور فطرت سے نکال دیا جائے تو کیا ان کی تشریح و توجیہ کسی دوسرے طور پر ہو سکتی ہے؟

دہریت کا جواب یہ ہے کہ کیفیت نامیہ کے اعصاب اور دماغ کے ارتعاشی ہوجان کا نتیجہ ہے لیکن اعصاب و دماغ بجائے خود مادی ہیں اور اس لئے ان کے اجزائے ترکیبی وہی ہیں جو دیگر مادی اجسام کے۔ اگر ردیہ قول دہریت کسی لہر میں کوئی رنگ نہیں ہو سکتا تو آئینہ یا دماغ میں کیسے رنگ پیدا ہو سکتا ہے؟

کیفیت کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا، تاہم یہ عجیب بات ہے کہ دہریت نے جو فطرت کی تصویر پیش کی ہے اس میں سے رنگ کو ایک ذہنی اور فضول غصے سمجھ کر جس کے بغیر فطرت کا کام چل سکتا ہے، خارج کر دیا ہے۔

۴۶۔ کیا دہریت نفس کی تشریح کر سکتی ہے؟

اگر دماغ کیفیت سے خالی ہے تو ظاہر ہے کہ دماغ نفس نہیں ہو سکتا۔ دماغی ہوجان کسی تصور کے ساتھ ساتھ واقع ہو سکتا ہے لیکن اگر غور کیجئے تو ہوجان اور ہے اور تصور اور۔

کسی بڑے خیال کے لئے سر میں زیادہ گنجائش کی ضرورت ہے؟ اس میں شک نہیں کہ تصور ایک پنج سے شے متصورہ کے ”ساتھ“ ہوتا ہے اور اگرچہ نفس محل تصور، شے متصورہ سے مختلف ہوتا ہے لیکن اُس شے کو احاطہ کرنے یا اُس شے کے ساتھ ہونے کے اعتبار سے وہ اس شے کی کیفیات سے متاثر ہوتا ہے چنانچہ کائنات عالم کا تصور یا کل مکان کا تصور اگرچہ اپنے اندر کوئی مکانیت نہیں رکھتا لیکن فہم کی برق آسا تڑپ جو کل مفہوم کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے نفس کی لامتناہی رسائی کی خبر دیتی ہے پس نفس و مکان کے علاقہ کو آپ خواہ کسی معنی میں سمجھیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جب مکان کا تصور کیا جاتا ہے تو نفس کل مکان کے مفہوم پر محیط ہوتا ہے اور اس لئے خود مکان کے ”اندر“ تصور نہیں کیا جاسکتا چنانچہ اس لحاظ سے بھی نفس دماغ سے مختلف ہے جو دیگر موجودات کی طرح مکان میں واقع ہے اور جس کا ”ہم تصور کرتے ہیں نہ کہ جس“ سے ”ہم تصور کرتے ہیں۔“ (س) دماغ حال میں محدود ہے جب کہ نفس کل زمان یعنی ماضی و مستقبل میں بھی پھیلا ہوا ہے۔

جب آپ حافظہ کی تشریح اُن نشانات سے کرتے ہیں جو گزشتہ تجربہ دماغ پر چھوڑ جاتا ہے تو آپ اُن نشانات کو حال کے نشانات ماننے پر مجبور ہیں اس لئے کہ حال ہی میں اُن نشانات کے عود کرنے پر آپ کو گزشتہ واقعات یاد آتے ہیں۔ موجودہ ارتسامات اور گزشتہ ارتسامات یا نشاؤں کے درمیان کیا فرق ہے؟ یہ کہ آخر الذکر دھیمے اور ہلکے ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے لیکن ہلکا، دھیمایا ماند پڑ جانا تو ماضی نہیں۔ اصل یہ ہے کہ دماغ کے لئے تو ماضی رفت و گزشت ہوئی نفس کے سوا کوئی طاقت کسی تخیل کو ماضی میں نہیں رکھ سکتی۔ اس ماضی اور مستقبل پر صرف نفس ہی احاطہ کر سکتا ہے۔

(د) دماغ واقعات کا مجموعہ ہے جب کہ نفس واقعات اور اُن کے معانی کا مجموعہ ہر شے جب وہ کسی دوسری شے کی علامت ہوتی ہے تو ایک معنی رکھتی ہے مثلاً

دنیا میں ہر جگہ حرکت سے حرکت پیدا ہوتی ہے لیکن یہاں حرکت سے احساس اور خیال پیدا ہوتا ہے؟

کیا دہریت سے نفس کی تشریح ہو جاتی ہے یا یہ تشریح نفس کو بھی نفس کے ادراک کئے ہوئے کیفیات کی طرح خارج از بحث سمجھ کر ایک ہی دائرہ میں (پکارا آسا) گھوم گھام کر اپنا دور ختم کر دیتی ہے۔

۴۴ نفس اور دماغ (یا اس طرح کی دوسری مادی شے) کے تضاد کی توضیح، اُن کے مابلا تیا ز خصوصیات پر غور کرنے سے ہو جاتی ہے۔

دانت نفس اپنا احساس آپ کر سکتا ہے۔ دماغ ایسا نہیں کر سکتا۔ انسان کی برتری اور کمتری کے متعلق پسیکل (PASCAL) کے نظریہ میں یہی نکتہ مضمر ہے۔ پہاڑ کے مقابلہ میں انسان ایک دانی کا دانہ ہے۔ پہاڑ کی ایک چٹان اُس کو کچل سکتی ہے لیکن انسان (ایک نفس ہونے کی حیثیت سے) پہاڑ سے برتر و افضل ہے اس لحاظ سے کہ اس کو کچل جانے کا احساس ہوتا ہے جبکہ پہاڑ کو اپنی بڑائی کا کوئی علم نہیں پس لامتناہی کائنات عالم کا جاننے والا، انسان ہے، ہستی اعظم ہے۔

(ب) دماغ مکان میں واقع ہے نفس لامکان ہے۔ اگر یہ بات آپ کی سمجھ میں نہیں آتی تو نفس کو مکان میں فرض کر کے چند سوالات کیجئے، مثلاً

وہ کہاں ہے؟ کہا وہ سر میں ہے؟ یا وہ کہیں سامنے یا ہر کی طرف ہے؟ اس کی جسامت اور شکل کیسی ہے؟ کیا طویل فاصلہ کا تصور، مختصر فاصلہ کے تصور سے دشوار تر ہے؟ کیا طویل شے کا تصور بھی طویل ہوتا ہے؟ کیا کعب کا تصور کعب ہوتا ہے؟ کیا کسی نفس میں متعدد خیالات ایک دوسرے کے تلے اوپر ہوتے ہیں؟ کیا کبھی خیالات کی کثرت سے نفس میں تنگی محسوس ہوتی ہے؟ کیا کبھی نفس کا غن اس قدر بھر جاتا ہے کہ اس میں مزید خیال کے داخل ہونے کی گنجائش نہ رہے؟ کیا کسی چھوٹے خیال کے مقابلہ میں



تو لفظ جرم کا اطلاق اور اخلاقی ملامت جو جرم کے مفہوم میں شامل ہے، بے محل ہو جاتی ہے اگر دنیا کو ہم ایک عالم حوادث تصور کریں تو پھر خیر اور اس کے لوازم کو، شر اور اس کے لوازم پر ترجیح دینے کی کوئی خاص وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ ایسی دنیا میں انسان کل کی گڑبوں کی طرح ہو جاتا ہے جن کو اپنے ہاتھ پیر کٹنے میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی اور ان کا قیہ بنا دینے میں بھی کوئی جرم نہیں ہوتا، یا اگر ہم کچھ نتائج دوسرے نتائج پر ترجیح دینے پر مجبور رہیں تو ہم مجرم کو ایک بگڑی ہوئی مشین سمجھیں گے جس کی درستی کے لئے بیج کے بجائے مہتری یا ڈاکٹر کی ضرورت ہوگی۔

جرمیات پر حال میں ایک مقالہ شائع ہوا ہے اس میں لکھا ہے کہ:-  
 ”بہت سے جرائم بے نیکی کے غدد و دوس کے ہیجان سے یا ان دماغی خرابیوں کی وجہ سے واقع ہوتے ہیں جو مجرم کی ماں کے اندر بڑی غدد و دوس کا فعل خراب ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔“

چنانچہ اس نظریہ کے مطابق مجرم بھی ہم سب کی طرح اپنے فعل پر قادر نہیں بلکہ وہ بے چارہ تو جرم پرستی کی بیماری سے مجبور رہے اور اس لئے وہ اس اخلاقی ملامت سے جو ہم ایک دوسرے کی کرنے لگتے ہیں بالکل بری ہونا چاہئے اور اس اخلاقی ملامت میں حامیانِ دہشت بھی عوام کے ساتھ ہیں۔ الغرض ہمارا فرض یہ ہونا چاہئے کہ ہم مجرم کے غدد و دوس کا علاج کریں نہ یہ کہ اس کی اخلاقی نکتہ چینی کریں اور سزا دیں۔

ہمیں اس سے اختلاف نہیں کہ دماغی امراض میں مبتلا مجرم کا طبی اصول پر معالج کیا جائے لیکن ہمیں تسلیم نہیں کہ کوئی ذی ہوش انسان اخلاقاً غیر ذمہ دار قرار دیا جاسکتا ہے۔ کوئی فرد بشر جس طرح اپنے رنج و راحت کو نظر انداز نہیں کر سکتا، اسی طرح اپنی اخلاقی ذمہ داری کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ دماغ کو خیر و شر سے کوئی واسطہ نہیں۔

لے جرمیات جدید از ایم۔ سی بٹلاپ دای۔ ایچ۔ ہمتہ۔

کھڑی کر اس + جمع کی علامت ہے کسی شے کے معنی وہ شے ہوتی ہے جس کی جانب وہ اپنے سے خارج میں اشارہ کرتی ہے۔ اخبار کا اڈہ، اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہاں اخبار ملنے کا امکان ہے۔ شام کی شفق آئندہ آنے والے دن کے متعلق خبر دیتی ہو کہ وہ ایک روشن دن ہوگا۔ ایک خاص سیٹی کے معنی ہوتے ہیں کہ جہاز راں، جہاز کی دائیں سمت آجائے، شکاری کے لئے شکار کے نقش قدم، شکار کی سرخ رسانی میں رہنما ہوتے ہیں۔ چنانچہ ذہانت کی پیمائش، معافی کی اُس تعداد سے کی جاتی ہے جو کوئی نفس کسی شے سے اخذ کر سکتا ہے۔

دماغ میں واقعات ہوتے ہیں لیکن معافی نہیں ہوتے۔ جو نفس کے لئے معنی ہے وہ دماغ کے لئے ایک جڑ یا تعلق ہے چنانچہ پانچ بجے کی سیٹی کا تعلق ”مزدوروں کے اعضاء و جوارح کے اس حال سے ہو سکتا ہے جو بھڑکے وقت ہوتا ہے لیکن تعلق ”معنی“ نہیں۔ ہر آدمی واقعہ بجائے خود بے معنی ہے لیکن نفس کے لئے کوئی شے بے معنی نہیں۔

(ی) ان معافی کے اندر ہی ہم کو وہ کیفیات ملتی ہیں جن کا ذکر ہم کر رہے تھے (بند ۱۳) بالخصوص رنج و راحت۔

ہم آگ سے بچتے ہیں اس لئے کہ آگ کے معنی جلنے کی اذیت ہے، ہم پہاڑوں اور سمندروں کی ہوا کھانے جاتے ہیں اس لئے کہ اس کے معنی ایک قسم کی لطف اندوزی ہے۔ دماغ فی نفسہ نہ کسی شے کا لطف اٹھا سکتا ہے نہ اذیت محسوس کر سکتا ہے لیکن نفس لذت دالم سے نہیں بچ سکتا کوئی احساس بے کیف نہیں ہوتا۔ نفس کا واسطہ قدروں سے بھی ہے حالانکہ دماغ محض واقعات کا مستقر ہے

خاص کر نفس کا سابقہ اخلاقی قدروں یعنی نیک و بد کی تمیز سے ہے۔ شاید اس مقام پر دماغ اور نفس کا فرق نہایت اُجاگر نظر آتا ہے جرم کا آدمی پہلو سیدھا سا دھافل ہوتا ہے مثلاً پٹنچہ کا گھوڑا دبا دینا، اور اگر یہ فعل میکانیکی طور پر وراثت یا ماحول کا نتیجہ ہے

تقصی سے زیادہ تحقیق حق کا آلا نہیں ہے خیال پڑتا ہے کہ کچھیں میں برس پہلے  
آرتھر پیلور نے ایسا کیا تھا (اہمیت!)

”اسی تجویز یعنی آلا تحقیق حق کے متعلق ہر طرح کے شک و شبہ کی بنا پر خیال کا ایک  
نیا اسکول قائم ہوا ہے۔ ہمارے نفوس جو ہمارے اسی مسلمات تھے، اب جسم کی طرح  
ذری ضرورتوں کا ایک رد عمل، آزمائش کا تہہ اور ترمیم مفردہ بنے بھی جاتی ہیں نئے  
ماحول میں وہ ہماری حیوانی جبلتوں کی طرح بالکل ناقابل اعتماد ہیں۔“

سٹرڈیس نے دہری نظریہ کی ذہنیت سے جو نتیجہ نکالا ہے وہ بالکل حق بجانب ہے  
لیکن یہ نتیجہ اس نئے سے مختلف ہے جسے ہم حق کے نام سے تعبیر کرتے ہیں حق آب ہوا کے ساغ  
تبدیل نہیں ہوتا، اور نہ تصور حق ادا لیتے بدلنے اسباب کے ساتھ تبدیل ہوتا ہے حساب  
کے پہاڑے، اور منطق کے اصول، خط استوا اور قطبین پر یکساں عامل ہیں علیٰ ہذا طبیعیات  
اور کیمیا کے حقائق ہر حال میں حق ہیں خواہ ہماری صحت اور مزاج کی کچھ ہی حالت ہو  
دہریت سے نفس کو داندہ حق نہیں ثابت کیا جاسکتا اس لئے کہ عقل سلسلہ علت و معلول  
کی کڑی نہیں ہے۔

دہری نفسیات ہماری غلطیوں کی تعلیل تشریح کر سکتی ہے۔ وہ اس کام میں خوب  
منجھی ہوئی ہے لیکن وہ ہمارے ان اعمال و افکار کی تشریح نہیں کر سکتی، جن کو ہم برہنائے  
عقل اختیار کرتے ہیں۔

ایسی معقول آدمی کو غلطی کرنے دیجئے۔ اس کی غلطی فوراً نفسیات کا موضوع بحث  
بن جاتی ہے اگر میں دو میں دو جوڑتا ہوں اور چار حاصل ہوتے ہیں تو اس نتیجہ سے  
آب و ہوا، میری اعصابی حالت یا میرے مزاج سے دور کا بھی لگاؤ نہیں، زمین  
ہمسان کی کسی نئے کا بھی یہ نتیجہ راجع نہیں لیکن اگر میرا حاصل جمع پانچ، آٹھ ہے تو اسباب  
کی تفتیش بر محل ہو جاتی ہے کبھی کوئی ایسا خاص وجہ نہیں ہوتی کہ جس کے ماتحت

نفس کے لئے یہ نہایت ضروری امتیازات ہیں۔

یہ تمام اختلافات، جو نفس اور اس مادی شے میں ہیں جس کو ہم دماغ، نظامِ عصبی یا مکمل عضویہ (یعنی اس کے افعال کے) کہتے ہیں، یہ صاف صاف ہر قدم پر ظاہر کرتے ہیں کہ نفس نہ صرف جسم سے مختلف شے ہے بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہے۔ یہ اختلافات اس سوال کی اہمیت میں اضافہ کر دیتے ہیں کہ آیا دہریت کے امکان میں ہے کہ وہ نفس فطرت کی ایک پیداوار ثابت کرے اور ایک بڑی چیز کی توضیح چھوٹی چیز کے ذریعہ سے کر سکے۔

۴۸۔ کیا دہریت حق کی تشریح کر دیتی ہے؟

دہریت کے اصول سے ہر خیال کسی مابین سبب کا نتیجہ ہوتا ہے اگر سبب کو بدل دیا جائے تو خیال بھی بدل جائے گا۔ چنانچہ ہر شخص کا فلسفہ ان اسباب کا نتیجہ ہے جو اس پر موثر ہیں اور اس میں اس کا مزاج بھی شامل کر لینا چاہئے جو اسے دراشتہ ملا ہے۔ جو سمجھتا ہے کہ ہندو تصوف ملک کے ہمسٹ شکن گرم موسم کا نتیجہ ہو اور شیون ہار کی پائت جگر کی خرابی کی وجہ سے ہو۔

اگر ایسا ہے تو خود دہریت کس افتادِ طبع اور کس ماحولی اثر کا نتیجہ ہے؟ غذا میں کیا تبدیلی کر دی جائے کہ دہرہ صوفی بن جائے۔ اگر فلسفہ باز بچہ اس باب ہے تو حق کی گاڑنی کہاں تلاش کی جائے؟ اگر دہریت ہمارے خیالات کی توضیح علت و معلول کے پیرایہ میں کرتی ہے تو کیا اس سے خود اس کے دعوے کی بیج کنی نہیں ہو جاتی؟ (وہ بھی تو ایک نظامِ خیال ہی ہے)

ایچ۔ جی۔ ویس روٹن کے نفس پر جب وہ زیرِ تعمیر ہے، تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”مجھے یاد نہیں کس نے سب سے پہلے یہ کہا کہ چونکہ نفس انسانی تنازع البقا کی پیداوار ہے

اس لئے اصلاً وہ ایک نظامِ غذا جوئی ہے اور اپنی ماہیت میں وہ سب سُر کی

توجیہ اس قانونِ فطرت سے کرتے ہیں کہ گرمی سے دھات پھیل جاتی ہے اور پھر اس توجیہ کی توجیہ اس سے زیادہ عام تر قانون سے کرتے ہیں کہ متحرک ذرات میں تصادم واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس قانون کی توجیہ کسی اور وسیع تر قانون سے کی جاتی ہے لیکن اس سلسلہ توجیہات میں جو بھی آخری قانون ہوگا، اگرچہ وہ دیگر قوانین کی توجیہ کرے گا لیکن خود سلسلہ توجیہات کا ہے۔

علامہ بریں دہریت، دنیا کے اجزاء ترکیبی، ان کی مقدار، تناسب اور ترتیب کو واقعات کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے اور ان سب کا شمار موجودات ہی میں کرتی ہے اور اس کو کافی سمجھتی ہے۔ ہم ان کی منت نئی ترتیبوں کی توجیہ کر سکتے ہیں لیکن ان کے وجود کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ ان موجودات کو بلا توجیہ چھوڑ دینے سے فلسفہ دہریت بہ حیثیت مجموعی تاریک ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ جواب ملتا ہے کہ اس سے زائد اور کچھ کیا جاسکتا ہے؟ جو جسے موجود ہے، فلسفہ اس کا وجود تسلیم کر لینا چاہئے اس لئے کہ ہمارا علم تخلیقِ اول و مطلق کے اسرار کی پردہ درمی نہیں کر سکتا۔

لیکن قبل اس کے کہ فہم انسانی پر تحقیق کا دروازہ اس طرح بند کر دیا جائے، ایک اور سوال ہے، دہریت کے نظامِ فکر میں علتِ غائی، علتِ فاعلی سے بے دخل ہو چکا ہے یعنی کسی شے کی ہر اس توجیہ سے جو قوانینِ تعلیل کے ماتحت کی جاتی ہے۔ غایت کے اعتبار سے توجیہ خارج از بحث ہے کیا صحیح ہے؟ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں طرح کی توجیہیں ساتھ ساتھ کی جاسکتی ہیں۔ یہ سلسلہ ایک جداگانہ بحث کا مستحق ہے۔

انسان عموماً غلطی کرے اور نہ صحیح ہونے کے اسباب ہوا کرتے ہیں، اس لئے نفسیات خاص طور پر غلطیوں اور دھوکوں کے کھوج میں دلچسپی لینے والا علم ہے، چنانچہ اس کو ہم انسانی خطا کا رمی کا علم کہہ سکتے ہیں۔

اگر ہم سلسلہ علت و معلول کی ایک کڑی ہیں تو پھر ہم کو عاقل ہونے پر ناز کیوں ہوتا ہو؟ اور اگر کوئی نہیں جو قوت بنا کر ہم سے اپنا کام نکالے تو غصہ کیوں آتا ہے، نفسیات سے ہر ایسے موقع پر کام لیا جاتا ہے جہاں انسانوں کو ”قابوہ“ میں لانے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ایسے مواقع کون کون ہیں؟

مثلاً اشتہار بازی لیکن اگر مجھے پتہ لگ جائے کہ اشتہار دینے والے نے ماہر نفسیات کئے شور سے ایک تصویر بنائی ہے جس میں رات کے وقت میز کے ارد گرد، خاندان کے اراکین کو مجتمع دکھایا ہے اور یہ سارا ڈھونگ اس لئے رچا ہے کہ میری خانگی جلتیوں سے ناجائز فائدہ اٹھا کر مجھے لیپ پوش خریدنے پر راغب کیا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ میں اس کا سخت مخالف ہو جاؤں گا، جہاں یہ محسوس ہوگا کہ ”قابوہ“ میں لانے کے لئے جال بچھائے جا رہے ہیں۔ بس پھر فوراً اٹا اٹھر ہوتا ہے لیکن ہم اس کو سنس کی کون سی قسم قرار دیں گے جو قوانین کے دریافت ہونے پر جھوٹی ثابت ہوتی ہیں۔ انسان کو علت و معلول کے سلسلہ کی کڑی کے طور پر صرف اس وقت تک استعمال کیا جاسکتا ہے جب تک کہ اس پر ہم پر وہ ڈالے رکھیں اور اسے یہ احساس نہ ہونے دیں کہ ہم ایسا کر رہے ہیں۔ الغرض تعلیلی نفسیات کے مسلمات میں کہیں نہ کہیں غلطی ضرور ہے۔ انسان تعلیل کی مخلوق ہونے سے کوئی بہتر منتی ہو۔

۴۹۔ دہریت، دنیا کے بعض مظاہر کا وجہ دلچیزی ثبوت کے تسلیم کرتی ہو۔

جب کسی واقعہ کی توجیہ کسی قانون فطرت سے کی جاتی ہے، تو وہ قانون خود بھی توجیہ طلب ہو جاتا ہے۔ ہم دھوپ میں ریل کی پٹری کو لچکا ہوا ہاتے ہیں اور اس کی

انتخاب، اور اپنی پسند کے مطابق عمل سے خالی نہیں۔ چنانچہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا دونوں طریق عمل ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہیں اور چونکہ ہماری دنیا کا نام عالم اسباب ہے اس لئے اس میں غایت کی گنجائش ہے یا نہیں؟

مشین کے متعلق کسی کو شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ وہ میکانکی اسباب کے ماتحت چلتی ہے۔ موٹر کار کا ڈرائور کا رکوچلاتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مشین کے کل ہرزوں کا اجتماع اور پھر ان کا چلانا یہ سب مل جل کر ایک مقصد یا غایت کے ماتحت عمل میں آتا ہے جس کو ارسطو کی اصطلاح میں علت غائی کہتے ہیں۔ ڈرائور خود مشین کا ایک جزو ہو جاتا ہے اور دہریت کے نزدیک تو وہ سزا پائے مشین ہے ہی لیکن اس کا مقصد بھی ایک واقعہ ہے جو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کسی مقام پر مستقبل میں اپنے پہنچنے کا تصور کرتا ہے اور یہ مقصد جو اس کے افعال کا محرک ہے اس کے اعضا و جوارح کی مشینری کے ساتھ ساتھ موجود ہر سائنسی تحقیقات میں چاہے یہ اصول کا رآمد نہ ہو کہ فطرت کے مطالعہ میں ہم کو علت غائی کا بھی سہارا لینا چاہئے لیکن غایت کو سرے سے نظر انداز کر دینا صریح غلطی ہے کیونکہ غایت کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وہ انسانی تجربہ کا ایک مسلم واقعہ ہے اور کسی نہ کسی طرح اسباب کے دوش بردوش وہ اپنی جگہ نکالے ہوئے ہے۔

۵۔ لائیے ذرا اسباب و غایات کے عمل کا غور سے جائزہ لیں۔

تعلیل کا مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ ہم صرف واقعات کا تسلسل دیکھتے ہیں۔ آفتاب طلوع ہوا، ہوا گرم ہوگئی، ہم نے تقدیم و تاخیر حالات کو دیکھا لیکن آفتاب کی کرنوں سے گرمی پیدا کرنے والے عمل کو نہ دیکھ سکے کھلاڑی لکڑی ہر گری، لکڑی چرگئی۔ یہ تو ہم نے دیکھا لیکن کھلاڑی کے پھلکے کی دھڑت جس نے لکڑی کو چیر دیا، ہماری نظروں سے اجنبی رہی۔ سحرک تصادیر اور تھیمٹر کے ایڈج کی کرشمہ سازیاں تعلیل کے مظاہر کو، بڑے یقین دلانے والے انداز سے پیش کرتے ہیں۔ اگرچہ ان کے پس پشت فطری قوت کا رفرما نہیں دیے سب

## باب غایات کا ایک جدید تر نظریہ

۵۔ تعلیل اور غایت۔ عرف عام میں کسی واقعہ کا سبب کوئی دوسرا واقعہ (یا مجموعہ واقعات) ہوتا ہے جو اس واقعہ سے پہلے آتا ہے۔ یا جیسا عام خیال ہے واقعہ مذکور کے وجود کا باعث ہوتا ہے۔ اسباب پہلے آتے ہیں اور گویا اپنے نتائج کو وجود میں ڈھکیل دیتے ہیں۔ پھانے پر موگرمی کی ہر چوٹ اس کے لکڑی کے اندر گھسنے اور گرم ہونے کا باعث ہوتی ہے۔ اس وقت ہم یہ نہیں سوچتے کہ کون علت ہے اور کون معلول چنانچہ تعلیل کی سطحی تعریف ہم یہ کر سکتے ہیں کہ وہ ظرف زمان کے اندر واقعات کا پس پشت سے تعین ہے جس کے برعکس غایت واقعات کو ظرف زمان میں آگے سے متعین کرتی ہے۔ ہمارے پیش نظر جب کوئی غایت ہوتی ہے تو ہماری نظر اس کے مستقبل پر ہوتی ہے، جس تک پہنچنے کی وہ کوشاں معلوم ہوتی ہے مستقبل کا تخیل اور ہنوز غیر موجود اشیا کا تصور موجودہ عمل کا محرک ہوتا ہے۔ بے جا نہ ہو گا اگر ہم یہ کہیں کہ تعلیل جنسی سے حال کی جانب اور غایت مستقبل سے حال کی جانب کا فرما ہوتے ہیں۔ اگرچہ جہاں تک رفتار حوادث کا تعلق ہے جملہ واقعات خواہ ان کے معرض ظہور میں آنے کا باعث کوئی علت ہو یا غایت مستقبل ہی کی جانب رواں اور رواں معلوم ہوتے ہیں۔ عام خیال تو یہ ہے کہ تمام مادی واقعات سلسلہ علت و معلول کی کڑیاں ہیں اور تمام نفسی کیفیات سلسلہ غایات میں گندھے ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ جہاں تک ہم کو علم ہے کوئی نفس، تجرید



ہم نے اس شخص کو ٹرین پہننے کے لئے دوڑتا تو ضرور دیکھا لیکن جو دیکھا وہ واقعات کا ایک سلسلہ تھا، مقصد غایت کو ہمارے قیاس نے داخل کیا۔

انسانی کردار کے متعلق مقصدوں (مطلبوں) کو قیاس کرنے کا خطرہ ہم آئے دن اپنے سرمول لیا کرتے ہیں۔ خود غرضی کا اتہام، کون نہیں جانتا اکثر و بیشتر غلط بھی ثابت ہوتا ہے۔ حیوانات کی جانب اغراض و مقاصد منسوب کرنے میں غلطی کا اور بھی زیادہ احتمال ہوتا ہے اور اگر حیوانات کے دائرہ سے نکل کر کل کائنات پر یہ کلیہ توجیہ چسپاں کرنا شروع کر دیں تو ظاہر ہے اس میں غلطی کا اور بھی خطرہ ہے۔

بس جس طرح ہم اس امر کے قطعی اثبات و نفی سے معذور ہیں کہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے، ہم اس بات کے اثبات و نفی سے بھی عاجز ہیں کہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی غایت ہے لیکن جس طرح کسی شے کی علت دریافت نہ ہونے سے اُس شے کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح کسی شے کی غایت سمجھ میں نہ آئے تو اُس کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

منطقی حیثیت سے یہ بالکل ممکن ہے کہ ہر واقعہ کی علت کے ساتھ اُس کی غایت یا اُس کے معنی بھی ہوتے ہیں۔

۵۲۔ علیٰ ہذا منطقاً یہ بھی ممکن ہے کہ کائنات کی وہ کیفیات جن کو تعلیل بلا تشبیح چھوڑتی ہو، مثلاً فطرت کا قانونِ علی، دنیا میں مادہ کی مقدار، تناسب تقسیم اور حرکت کچھ معنی اور اس لئے کوئی غایت بھی رکھتے ہیں۔

غایات مقدار اشیا کی توجیہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ سوال کہ ولیم فاسچ کی کمان اس قدر بڑی کیوں تھی، اُس سے زیادہ یا کم بڑی کیوں نہ تھی؟ اس سوال کا جواب میکائلی اصول پر نہیں ہو سکتا لیکن غایت سے توضیح ہو جاتی ہے وہ یہ کہ اُس کمان کا جو مخصوص سائز تھا وہ اس لئے تھا کہ دوسروں کے دست و بازو اُس کو چلانے سے معذور رہیں اور

نقلی مظاہرے ہیں (تعلیل سرحد ادراک سے باہر ہے اور یہی ہیوم کا دعویٰ ہے) (ریڈ ملٹن ۳۶۰-۳۱۳)  
 اگر ایسا ہے تو پھر قوانین تعلیل پر ہم کو اس قدر فوق کیوں ہے؟ ہمیں یہ یقین ہو کہ ہر واقعہ  
 اپنے پس پشت کوئی سبب رکھتا ہے اور یہی یقین ہیں اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ ہر واقعہ کو  
 کسی دوسرے سے جوڑیں ہم یقین کرتے ہیں کہ دن کے گرم ہونے کا کوئی نہ کوئی سبب ہے  
 اور چونکہ آفتاب کی نقل و حرکت کی تبدیلی حدت کی تبدیلی سے وابستہ ہوتی ہے ہم آسانی  
 کے ساتھ ان دونوں واقعات کو جوڑ دیتے ہیں۔

لیکن اس یقین کی بنیاد کیا ہے کہ ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہونا ہی چاہئے۔  
 ہیوم کا خیال تھا کہ یہ ایک ذہنی عادت ہے۔ جب ہم متواتر اور بلا استثناء یہ دیکھتے  
 ہیں کہ واقعہ "ا" کے بعد واقعہ "ب" ظہور پذیر ہوتا ہے تو ہم کو یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ "ب"  
 کے بعد "ب" کا ظہور ہوگا۔ اس توقع کی متواتر تصدیق اور وہ بھی اس تسلسل کی مختلف النوع  
 مثالوں میں خود یہ خود ہمیں اس تعلیم پر آمادہ کر دیتی ہے کہ ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور  
 ہونا چاہئے چنانچہ تعلیل پر ہمارے اعتقاد کی اصلی وجہ یہی توقع کی نجستگی ہے۔ اگر ہیوم کا کہنا  
 صحیح ہے تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ "غالباً ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے قطعی طور پر  
 نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہی ہے اس لئے کہ اس کا کوئی ثبوت ہمارے پاس نہیں۔"

ہیوم کے استدلال پر رائے زنی سے پہلے ہم اس کی تعریف کرنے سے باز نہیں رہ سکتے  
 کہ وہ پہلا فلسفی ہے جس کے تعلیل کے اصول موضوعہ کی جو سب کو مسلم ہے یعنی یہ کہ ہر واقعہ  
 کا ایک سبب بلکہ سبب تام ہوتا ہے۔ برائی دشواریوں کی جانب فلاسفوں کی توجہ  
 (جن میں کانٹ بھی شامل ہے) منطقت کی تعلیل کو نظام کائنات کی جانب منسوب کیا جاسکتا  
 ہے لیکن تعلیل کو نہ آنکھوں کے کسی نے دیکھا ہے اور نہ دیکھ سکتا ہے۔

یہی حال غایات کے ادراک کا ہے ہم غایات کو بھی منسوب کرتے ہیں، دیکھ نہیں سکتے  
 اٹیشن پر ایک ٹرین کھڑی ہے اور ایک شخص کو ہم اس کی جانب دوڑتا ہوا دیکھتے ہیں

۵۴۔ اب ایک نظر ذرا ارتقاء خارجی کے مختلف ذریعوں پر ڈال لیجئے۔ سب پہلا ذریعہ خبر نامی سے نامی میں ارتقاء کا ہے۔ دوسرا ذریعہ غیر نفسی سے نفسی میں اور عظیم عقلی سے عقلی میں ارتقاء کا ہے۔ ارتقاء کے ہر ذریعہ پر اگر غور کیجئے تو کوئی نہ کوئی قدر رونما ہوتی ہو بلکہ اس نوع کو اب تک قائم و برقرار رکھنے کی ذمہ داری بھی معلوم ہوتی ہو لیکن کیا ہیں کوئی شہادت ملتی ہو کہ اس کے لئے کیا ذرائع اختیار کئے گئے ہیں؟ دہریت خارجی ارتقاء کی توجیہ و تاویل قانون تعلیل کے تحت میں کرتی ہے جس کا مدار اس مفروضہ پر ہے (اگرچہ اس کا علانیہ اعتراف نہیں کیا جاتا) کہ تغیرات کائنات اجزاء کی مسلسل حرکت کا نتیجہ ہیں۔ اگر وقت کافی ہو تو کوئی تغیر ایسا نہیں ہے جس کی تشکیل کائنات میں نہ ہو سکے، اور کائنات عالم کے بنیادی عناصر کی کوئی ترتیب ایسی نہیں ہے جو واقع نہ ہو چنانچہ کبھی کبھی اجسام نامی کو پیدا ہونا ہی تھا۔ آئیے ذرا اس عام اور بہ ظاہر قرین قیاس مفروضہ کا جائزہ تو لیں۔ ایک فرضی کائنات کی طرح ڈالئے۔ فرض کیجئے کہ وہ چاروں ذروں سے مرکب ہے اور یہ چاروں ذرے ایک مربع نام کے چاروں کونوں پر قائم ہیں اور فطرت نے ان کو کشش ثقل اور انتہائی لچک ارزانی فرمائی ہے۔ اس کائنات کی تاریخ ابد سے عدم تک بڑی آسانی سے صحیح صحیح قیاس کی جا سکتی ہے پہلے پہل یہ چاروں ذرے مربع کے دتروں پر ایک دوسرے کی جانب حرکت کریں گے۔ ایک ہی وقت میں ایک دوسرے سے ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیں گے، اور چونکہ فطرت نے کمال درجہ کی لچک ان کے اندر ودیعت کی ہے یہ چاروں ذرے ٹھیک ٹھیک اپنے اپنے مقام پر جہاں سے روانہ ہوئے تھے پہنچ جائیں گے۔ یہ دور و تسلسل بلا کمی تغیر کے ہمیشہ جاری رہے گا۔

اب ایک دوسری کائنات بنائیے جو مذکورہ بالا کائنات کی طرح ہو مگر ایک فرق ہو وہ یہ کہ فرض کیجئے کہ اس کا ایک ذرہ مربع کے کونے سے ذرا سا ہٹا ہوا ہے، کیا آپ اس کائنات کی تاریخ کی پیشین گوئی کر سکتے ہیں؟ یہ ذرے بھی ایک دوسرے کی جانب حرکت کرتے ہیں مگر وہ ایک وقت میں ایک دوسرے سے مل کر نہیں ٹکرا سکتے اسی کے ساتھ ایک بات

شاہ ولیم چلا سکے۔ علیٰ ہذا دنیا کی دیگر مقداروں کے بھی اسی طرح کچھ نہ کچھ معنی ہو سکتے ہیں۔

۵۳۔ یہ ملحوظ رہے کہ ہم یہاں منطقی امکانات سے بحث کر رہے ہیں ہمارا کہنا پس اس قدر ہے کہ اگرچہ ہم کل اشیا کی توضیح اُن کے اسباب سے کر سکتے ہیں تب بھی اُن کے غایات کے نقطہ نظر سے اُن کی توضیح باقی رہ جاتی ہے لیکن اس کا فٹا پینیں ہے کہ ہم ہر شے کے سر کوئی غایت تھوپتے پھریں تا وقتیکہ اُس کے لئے ہمارے پاس کوئی معقول وجہ نہ ہو۔

ایسی وجہ ہم کو کب مل سکتی ہے؟ ظاہر ہے سب سے پہلے اُس وقت جب اُس شے کی کوئی قدر و قیمت ہو جس کا تعین کیا جاسکے، ہمندر کی لہریں کنارے سے سر ٹکراتی اور وہاں چلی جاتی ہیں۔ لہروں کے اس عمل میں کیا کوئی غایت پنہائی جاسکتی ہے۔ شاہ بلوط کے درخت یا منقاری (ریڑھ کی ہڈی والے حیوان) یا انسان کے نشوونما یا غروب آفتاب کے اندر فی الجملہ قدر و قیمت کی جھلک نظر آتی ہے۔ اور ان مظاہر ہر ہر ٹھٹھک کر ہماری فکر یہ سوال کرنے مجبور ہو جاتی ہے کہ آیا ان سب کی کوئی غایت ہے۔ دوسری بات قابل لحاظ یہ ہے کہ جس عمل کے متعلق ہمیں غایت کا خیال ہو اُس کے متعلق یہ شہادت بہم پہنچنا چاہئے کہ اُس عمل سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے اس کے قیام و استقرار کی جانب بھی رائج ہے۔ اب اس بات کی شہادت کہیں سے نہیں ملتی کہ کوئی شے ایسی بھی ہے جو غروب آفتاب کے قیام و استقرار کی جانب مائل ہے۔ اجسام نامی کی حالت اس سے مختلف ہے۔ وہ پیدا ہوتے ہیں اور اُس کے ساتھ فطرت کے عوامل اُن کی بقا و استقرار کی جانب مائل و رائج ہوتے ہیں لیکن باوجود اس گے غایت کے دعوے کے لئے صرف اتنی دلیل کافی نہیں ہو کہ جب تک ہم یہ نہ بتا سکیں کہ وہ ذرائع جن کے توسل سے کوئی شے معرض وجود میں لائی گئی بہت سے دوسرے امکاناتی ذرائع میں سے انتخاب کئے گئے تھے اور جن میں کچھ ذرائع اور اسباب کا جوڑ توڑ نہ تھا۔

کیا ہمارے پاس اس قسم کی شہادت کا کافی مواد ہے جس سے ہم نہایت کر سکیں کہ فطرت! فطرت کی کوئی کیفیت کسی علت کا نتیجہ ہونے کے ساتھ غایت کا بھی نتیجہ ہے۔

کی تعمیلی تاریخ مرتب ہوتی ہے۔ ہر نئی نوع یا نئی شکل ایسی معلوم ہوتی ہے گویا وہ بہت سی صورتوں اور نوعوں میں سے منتخب کی ہوئی ہے اور حالات شاید ایسے کہ فطرت کے اندر غایت کا رفرما ہو چنانچہ ارتقاء خارجی کسی خاص مقصد کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے

۵۵۔ پروفیسر ہنڈرسن نے اپنے مقالہ ”موزونیت ماحول“ میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے جو یہاں اجمالاً بیان کی جاتی ہے مصنف کی دلچسپی کا مرکز اجسام نامیہ کا ارتقاء ہے۔ اور ارتقاء کا یہ پہلو یقیناً دلچسپ ہے لیکن شاید کوئی دوسرا عالم ایسا بھی ہو سکتا ہے جو اپنے اجزاء ترکیبی میں ہمارے عالم سے مختلف ہو، مثلاً اس میں نامزد جن زیادہ اور کاربن اور آکسیجن کم ہو جس کی وجہ سے نہ صرف ایسے نامیوں کا پیدا ہونا نامکن ہو جائے جو ہمارے علم میں ہیں بلکہ سرے سے کوئی نامیہ پیدا ہی نہ ہو سکے۔ عالم کی جتنی ممکن شکلیں ہو سکتی ہیں اُن سب میں ہمارا عالم اجسام نامی کی پیداوار کے لئے سب سے زیادہ سازگار ہے، اسے فی الحقیقت اگر حیات پرورد کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ چنانچہ ہمارے عالم کی تعمیر میں کوئی اصول غایت یا اسی قبیل کا کوئی اصول ضرور کارفرما ہے جسے کوئی تنقید اور نکتہ چینی قلم زد نہیں کر سکتی۔

پروفیسر ہنڈرسن نے غایت کی اصطلاح استعمال کرنے سے گریز کیا ہے وہ اشیاء کے اُس رجحان کی ماہیت کی بحث جو غایات کی جانب معلوم ہوتی ہے، مابعد الطبیعیات پر چھوڑتا ہے، وہ یہ نہیں چاہتا کہ فطرت کا رجحان غائی میکانگی نظام میں مغل ہو۔ اس کے خیال میں غایت کا عمل شروع شروع میں ہوتا ہے یعنی قبل اس کے کہ مشین کے کل پرزے حرکت میں آئیں یہ (مثلاً) حیات مردہ مادہ سے پیدا ہوئی یا نہیں اس کا فیصلہ ہنڈرسن

طے اس مقام پر ہنڈرسن کے استدلال میں ایک غامض قابل توجہ جہ پر بندہم د میں بحث کی گئی ہے۔ کائنات کے اجزاء ترکیبی کی مقداروں میں اختلاف ہونے سے نامیہ کی پیدائش اُس وقت رک سکتی ہے جب اس اختلاف کے ساتھ قوانین فطرت ہوں گے توں رہیں لیکن جب ہم کائنات کی کایا ہی پلٹ لے رہے ہیں تو ان قوانین کو بھی کیوں نہ بدلا ہوا تصور کریں کہ جس کے ماتحت اجسام نامی پھول پھل سکیں۔

اور ہے وہ یہ کہ ٹکر کھانے کے بعد اچٹ کر ان میں سے کوئی بھی ٹھیک ٹھیک اپنے ابتدائی مقام پر واپس نہیں آتا۔ ان کے بعد کے متواتر سفروں کا نقشہ ابتدائی بے ڈھنگی ترتیب سے لے کر آئندہ وہ بے ترتیبی حاصل کرے گا کہ جس کی کوئی حد نہیں۔ کوئی ذرہ کہیں جائے گا اور کوئی کہیں۔ ان ذروں کے متعلق ایک دعویٰ یقین کے ساتھ کیا جاسکتا ہے کہ وہ کبھی مرلیج نام نہیں بنا سکتے۔

اور چونکہ اول الذکر کائنات کے ذرے سوائے ایک نکل مرلیج کی شکل کے دوسری شکل اختیار نہیں کرتے ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ان دو کائناتوں کے ذروں کی ترتیب کبھی بھی ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوگی، چنانچہ بطور ایک کلیہ کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تناسب سے تناسب اور عدم تناسب سے عدم تناسب پیدا ہوتا ہے۔

چنانچہ یہ قیاس کرنا بہ ظاہر غلط معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کے ذروں کو اگر ہم کافی وقت دے دیں کوئی شکل ایسی نہیں ہے جو محض بحث و اتفاق سے وہ بنا نہ سکیں۔ جب ایسا ہماری فرضی سادہ اور حقیر دنیا میں نہ ہو سکا، جس پر ابھی ہم تجربہ کر رہے تھے تو اتنی بڑی اصلی کائنات میں کس طرح ممکن ہے کہ اس کی مکمل تاریخ گویا اس کے ذرات کی خاص خاص شکلیں اختیار کر لینے کا نام ہے جو لانا انتہا دیگر ممکن شکلوں کو وقوع پذیر ہونے سے روک کر، معرض وجود میں آئی ہے۔ یہ عام عقیدہ ہے کہ دنیا کا مواد اپنے میں ہر امکانی ترتیب دے کر ہر شکل میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ موجودہ شکل ان میں سے ایک ہے۔ یہ ان چند غلط فہمیوں میں سے ہے جس کے متعلق ہم احتیاط سے کام لیتے ہوئے صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ وہ حقیقت سے لانا انتہا دور ہے۔ اس کے بعد ہم یہ دعویٰ پیش کر سکتے ہیں کہ وہ مفروضہ جس پر ارتقار خارجی کے ماننے والے دہرین کا اعتقاد ہے بے بنیاد ہے۔ مادہ میں کوئی شکل خود بہ خود اختیار کرنے کی صلاحیت نہیں۔ جب کوئی شکل پیدا ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مختلف شکلوں کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس سے کائنات

# حصہ دوم

## نظریاتِ علم

### باب

### عقل پر عدم اعتمادِ تشکیک

۵۶۔ نظریہ کائنات کی ایک نوع یعنی دہریت کو دوسری نوع یعنی قدیم روحیت کے مقابلہ میں دیکھنے سے کچھ نہ کچھ یہ تو احساس نہیں ضرور ہوا ہوگا کہ مابعد الطبیعیات کی راہ سے یقین تک پہنچنے میں دشواریاں ہیں۔

دہریت، بالعموم عقل انسانی پر پورے پورے اعتماد کا ترجمان سمجھی جاتی ہے۔ اس کا مقدمہ دراصل عقل بنام اعتقاد کی شکل میں پیش کیا جاسکتا ہے لیکن دہریت کے دعوے کا ثبوت اب تک بہم نہیں پہنچا۔ یہ ثابت کرنا فی الحقیقت نہایت دشوار ہے کہ فلاں شیء کا خواہ وہ کالا ہنس ہو یا کوئی مافوق الفطرت شے، کوئی وجود نہیں اور حیرت یہ ہے کہ دہریت اپنی منطق سے مجبور ہو کر مابعد الطبیعیات کے دائرہ میں آکر عقل انسانی پر شک کرنے لگتی ہے۔ اگر استدلال بھی معلول ہے تو پھر اس کی صحت کی کیا سند ہے۔

چنانچہ ہم کو اس مسئلہ پر ایک بار پھر غور کرنا چاہئے کہ انسان کی حیثیت سے ہم کیا جان سکتے ہیں اور کیا نہیں اور آیا عقل کے کامیاب استعمال کے لئے کچھ متعین یا غیر متعین حدود ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ فلسفہ کی تاریخ میں فلسفیانہ معاملوں کی تنقید کرنے والوں

ہیں کرتا، لیکن اگر ایسا ہے تو اس میں شک نہیں کہ کائنات میں غایت کی کارفرمائی کی اس سے جبرت انگیز کوئی اور مثال نہیں ہو سکتی۔

اس استدلال سے کم از کم یہ پتہ چلتا ہے کہ دنیا میں فطرت کے علاوہ کوئی اور شے یعنی غایت بھی ہے جس کا حکم فطرت اپنی انواع و اقسام طرز آرائیوں میں بجالاتی ہے۔ اس دلیل سے دہریت کی کمر ٹوٹ جاتی ہے اگرچہ غایت کا اسکان اُس کے وجود کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہمیں چاہئے کہ فلسفہ کی کسی اور نوع کا کھوج لگائیں، جو ہمارے فیصلہ کے لئے کافی وجوہ بہم پہنچا سکے۔

---



ہے جسے صحیح تسلیم کر کے بغیر کسی عقل آرائی اور تنقیدی جائزہ کے قبول کر لینا چاہئے کسی نے عقل سے کام لیا تو اتنا کہ اس کو سرسری طور پر سمجھ لیا کہ وہ کیا ہے فلسفہ کو اس طرح قبول تسلیم کرنے سے ایک فائدہ یہ ضرور ہوا کہ نسلیں کی نسلیں اور قوموں کی قومیں ایک اعتقاد پر متحد اور ایک ہی خیال کی پیرو ہو گئیں۔

لیکن ایک مستعد دماغی توانائی کسی پیشہ ور بردہت کا اجارہ نہیں ہو سکتی تھی یہ مسلم ہے کہ ذہانت میں ہر انسان ایک دوسرے کے مساوی نہیں ہو سکتا۔ تاہم جیسا کہ ہابس نے کہا ہے اور خوب کہا ہے کہ انسانی مساوات خیال کی ایک علامت ہے وہ یہ کہ ”ہر شخص اپنے حصے پر قانع ہے۔ ہر جاندار سماج جس کے اندر سانس کی چنگاری داخل ہو چکی ہے اپنے اپنے آزاد مفکرین پیدا کرتی ہے جو اپنا اپنا نظریہ کائنات سوچ کر وضع کرتے ہیں اور جو رسمی و قدیم نظریہ کائنات کے کبھی موافق اور کبھی مخالف ہوتا ہے جب ایسا ہوتا ہے تو پھر کوئی ایسی سند نہیں رہی جسے سب تسلیم کرتے ہوں اور نہ ایسا فلسفیانہ عقیدہ باقی رہتا ہے جس پر سب متحد ہوں چنانچہ ہم کو ہر مقبول مسلک فکر کے ساتھ ایسے فلسفے ملتے ہیں جو کسی ممتاز مفکر کا نتیجہ فکر ہوتے ہیں جو اُس کے نام سے موسوم ہوتے ہیں اور اپنے گرد و پیش چند ایسے ہم خیال جمع کر لیتے ہیں جن کو وہ نظریہ تسلیم ہوتا ہے۔

ان قدیم فلسفیوں کے متعلق ہیں یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ وہ اکا دکا چند آزاد دانش، عزت پسند مفکرین کا نتیجہ فکر ہے جو رائج الوقت مذہبی خیالات کے مخالف تھے، غالباً ان میں سے اکثر ان جماعتوں سے متعلق تھے جنہیں چند طبائع اور تیز فہم احباب نے مل کر باہمی گفتگو اور مباحثہ کے لئے قائم کیا تھا۔ ان کا مقصد یہ نہ تھا کہ رواج و روایات سے اختلاف کریں بلکہ یہ کہ اس میں جو شاعرانہ انداز اور رمز و کنایہ کی زبان میں بیان کیا گیا ہے اُس کے لفظی معنی کی نہ کہ پہنچیں۔ یونان کے قدیم فلسفی اس قسم کے گرد و ہوں یا اسکولوں کے ممبر اکثر ہوا کرتے تھے۔ یہ لوگ ساج کے نہایت مستعد اور ممتاز دلخ ہوتے تھے۔

کا اکثر ذکر آجاتا ہے (کیونکہ ایک ذہین ناقدِ فلسفہ لازمی طور پر فلسفی بھی ہوتا ہے) چنانچہ ایک طرف متفکین کا گروہ ہے جو عقل کی سلامت روی پر ہر قدم ہر شک کرتا ہے۔ دوسری طرف لاآورین کا گروہ ہے جو ابجدِ طبیعیات کے مخصوص میدان میں عقل پر اعتماد نہیں رکھتا ان کے علاوہ عقل پرستوں کے مخالفین کے کچھ اور گروہ ہیں جن کا کہنا ہے کہ ہم ابجدِ طبیعی حقائق تک پہنچ سکتے ہیں مگر اس کا آلہ عقل اور منطقی استدلال نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ یہ گروہ عقلیت اور وجدانیت کے حامی ہیں ہم ان لوگوں کے بالخصوص آخر الذکر گروہوں کے نظریوں پر تبصرہ کریں گے۔ سب سے پہلے ہمیں چاہئے کہ اس اعتماد پر جو عقل کے متعلق ہم خود رکھتے ہیں ایک نظر ڈال لیں۔

۴۔ سادہ لوح عقلیت۔ انسان کو اپنی عقل پر بڑا بھروسہ ہوتا ہے۔ کم از کم بے اعتمادی نہیں ہوتی بنفس کی طرح عقل کا عمل بھی ایسا ہی ہے جسے ہم محسوس کئے بغیر انجام دیتے ہیں۔ اور اس لئے اُسے ٹھیک ٹھیک استعمال کرنے کی استعداد کا سوال کبھی ہمارے ذہن میں پیدا نہیں ہوتا۔ ہماری توجہ فکر کے بجائے موضوع فکر پر مبذول رہتی ہے ہمیں کبھی اس کا خیال بھی نہیں آتا کہ ہم ایک خاص اوزار یا آلہ استعمال کر رہے ہیں جو ممکن ہو دھوکا دے جائے یا بیکار ثابت ہو، یہ خود اعتمادی انسان کے اندر بالکل فطری ہوتی ہے وہ سوچتا ہے کہ جو وہ سمجھتا ہے وہ صحیح ہے، چنانچہ وہ ایک مقبول نظریہ تک پہنچ سکتا ہے اس لحاظ سے کہنا چاہئے کہ ہم سب پیدا نشی عقل پرست ہیں۔

جب سے انسان کا ایک مفلح ہستی میں شمار ہوا یعنی جب سے انسان میں انسانیت آئی اس کو اس امر کا شعور ہوا کہ پوشیدہ اور بعید قوتوں کا علم دشوار ہے۔ کائنات اپنے اندر کچھ اسرار رکھتی ہے اور کچھ لوگ مخصوص طور پر ان پیچیدہ محسوسات کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ قدیم فلسفہ مذہب کے روپ میں چند ہونیا و منکرین کی وساطت سے کم سمجھ جاعتوں تک محکمانہ انداز میں پہنچا، فلسفہ علم کی ایک مخصوص نوع ہے وہ ایک وحی

دوسرے سے بھی مختلف ہو جائیں گے اور فلسفہ کے مختلف اسلوکوں کا ایک سلسلہ رونما ہو جائے گا۔ ہر فلسفی بزم خود، ایک نئے فلسفہ کا اکتشاف کرتا ہے اور کائنات کے نظریوں کی طویل فہرست میں اپنی رائے کا بھی اضافہ کرتا ہے۔ اس نقطہ خیال سے تاریخ فلسفہ پر نظر ڈالئے تو وہ ایک بلند حوصلہ ناکامیوں کا ایک بنگار خانہ نظر آئے گا۔ یہ جدا جدا فلسفے مستقل حقیقت کے روز بہ روز بڑھنے والے جسم میں گھل مل کر شامل نہیں ہوتے جیسا کہ سائنس کے نتائج کا حال ہے چنانچہ شبہ یہ ہوتا ہے کہ شاید فلسفیانہ مساعی ہنسنی مساعی کے مقابلہ میں فطرت کے خلاف اور فہم انسانی کے فطری حدود کے باہر ہیں۔

کروڑ اور لپٹ ہمت دماغوں نے ایام سلف سے ایسے موقعوں پر پسپائی کا مشورہ دیا ہے اور آسمانی وحی کا سہارا تلاش کیا ہے جو ان کے خیال میں اتحاد اور امن کا تنہا ضامن ہے۔ اور یا پھر عقائد و تصورات کی تحقیق کی کوشش کو ترجیح ہی دیا ہے اور سطحی زندگی بسر کر کے دماغی اور اخلاقی آرام حاصل کرنے کی راہ اختیار کی ہے۔ ایسے لوگ ”علم ہزار“ یا عقل سے باغی کہلاتے ہیں جن کا ذکر سقراط نے اپنے مشہور مکالمہ ”فیڈو“ میں کیا ہے۔ سقراط اس بیماری کے ذاتی تجربہ کی بنا پر اپنے احباب کو متنبہ کرتا ہے کہ ان کو بد مزاج ہو کر، قوت فکر کو گامیاں دینا شروع نہ کر دینا چاہئے جب کہ مورد الزام فکر انہیں بلکہ مفکر ہوتا ہے یعنی خود ہماری حماقت۔ سقراط کے پیش نظر اس زمانے کے سرفسطائی تھے جو اس زمانے میں خطابت اور فن مباحثہ سکھانے کے پیشہ دراستا تھے۔ ان میں سے بعض نے یہ فرض کر کے کہ حقیقت فہم انسانی کی دسترس سے باہر ہے اپنے شاگردوں کو یہ مشورہ دینا شروع کیا کہ پہلک زندگی میں کامیابی کا راز یہ ہے کہ وہ ہر ممکن مسئلہ کے ہر پہلو پر بحث کرنے کی قابلیت اپنے اندر پیدا کریں۔ یہ فرقہ ابھی ناپید نہیں ہوا ہے۔

۵۹۔ تشکیک: ان کے علاوہ ایک اور گروہ جو اپنی ذہنی توانائی وحشی کے لحاظ سے ممتاز ہے عقل کو مشکلات میں پھنسا دیکھ کر اس کے متعلق عقل آراء ہاں شروع کر دیتا ہے

اور اس دور کے بڑے بڑے علمی اور سیاسی مشاغل میں حصہ لیا کرتے تھے، ان میں سب سے زیادہ دلچسپ ہستی فیثا غورٹ کی تھی جو چھٹی صدی ق م کا ماہر ریاضی فلسفی اور ایک ایسی جماعت کا بانی تھا جس کا منشا سماج کے اخلاق کی تہذیب تھی۔ اس کو محض بحث و اتفاق نہیں کہا جاسکتا کہ اس دور میں جس میں سب سے پہلی جمہوریتیں پیدا ہوئیں، اور جن کا قیام اجماعی فیصلہ بر اعتماد کی سب سے بڑی دلیل تھی، اسی دور کی، مغربی دنیا میں لادینی فلسفیوں نے بھی جنم لیا۔

چنانچہ دہریت آزاد خیالی کے انہی پرانے آثار میں سے ہے اور فکر انسانی کی پوری تاریخ میں لازماً مذہب فلسفہ کی سب سے بڑی نوع اور عقل انسانی پر غیر معمولی طور پر حکم اعتقاد کی یادگار ہے۔ لفظ "عقل پرست" ایک زمانہ میں انگریزی زبان میں آزاد خیالی کا مرادف تھا یعنی جس نے مافوق الفطرت پر عقیدہ ترک کر دیا ہو، ماس بین کی مشہور کتاب "دو عقلی" دراصل فرانس کی روشن خیالی کی امریکن آواز بازگشت ہے جس کے بیٹ سے انقلاب پیدا ہوا اور جس کے عقل کے سر پر تاج رکھ کر اسے دیوی کا مرتبہ دیا غالباً بعد کے دوروں میں سے کسی دور میں عقل کی ہمہ گیری اور قوت اکتشاف بر اعتماد کا مظاہرہ اس شد و مد سے نہیں کیا گیا جیسا کہ اس دور میں۔

پس اگر دہریت کی منطق ہم کو اس نتیجہ تک پہنچاتی ہے کہ عقل، فلسفیانہ حقائق کے دریافت کے لئے ایک ناقص آلہ ہے تو یہ اس عہد کے رجحان چرخ میں دہریت نے پروردہ بانی تھی ایک کاری ضرب ہے۔ بہر طور دہریت کے علاوہ ادراہیت سے وجود نہیں ہو سکتا نتیجہ کی تائید کرتے ہیں یعنی عقل پر عدم اعتماد۔ چنانچہ انہی وجوہ سے بعض وجوہ کی بنیاد پر فلسفہ کے آغاز ہی سے بعض سمجھدار تشکیک کی طرف مائل ہو گئے۔

۵۸۔ علم سے بیزاری سوفسطائیت۔ مذکورہ بالا وجوہ میں سے ہی ایک وجہ فلسفیانہ

اختلاف ہے۔ اگر آزاد خیالی کے نتائج ردایات سے مختلف ہیں تو دیر سو بروہ ایک

ہمارے تصورات، ہم کو تناقضات میں پھنسائے بغیر باز نہیں رو سکتے گا جس اور ہر ہونے تمام  
 مسمیٰ عقل کے اندر اسی منطق سے کام لیا اور اس نتیجہ کو پہنچے کہ کسی عقیدہ کو مستقل اختیار کر لینا  
 حکمت و دانائی کے خلاف ہے، ہم کو چاہئے کہ ہر عقیدہ کے متعلق اپنا فیصلہ محفوظ اور اپنا  
 ذہن ہر سکون اور آزاد رکھیں، نہ صرف تعصب سے آزاد بلکہ اُن تمام پابندیوں سے  
 آزاد جو کسی عقیدہ پر ایمان لانے یا اُس کے حق میں قطعی فیصلہ کرنے کی حالت میں  
 لاحق ہوتی ہیں۔

اس اصول پر عمل کرنے سے، ایک اعلیٰ بیانا کا توازن ذہنی، حالات گرد و پیش  
 سے بے گانگی اور عملی بے سودی حاصل ہوتی ہے لیکن اگر کوئی مشکک اپنی تشکیک میں اعتدال  
 بھی قائم رکھ سکے (جیسا ہر ہو کی نصیحت ہے) تو اس اصول پر عمل کرنے سے اخلاق میں  
 شائستگی اور سیرت میں ایک لچکدار دنیا داری پیدا ہو جاتی ہے جس کی مدد سے انسان  
 سماج میں (جس کی محنت کے کام دوسرے انجام دیتے ہیں) مناسبت کے ساتھ لیکن  
 اخلاق اور خوش مزاجی کو ملحوظ رکھتے ہوئے زندگی بسر کر سکتا ہے۔ ایسی مثالیں اُن  
 دنیا داروں میں ملتی ہیں جن کا فلسفہ تحقیر فلسفہ بڑبڑتل ہے اور جن میں ایک نہایت دلکش  
 ذہنی آزادی اور عالمانہ شان پیدا ہو جاتی ہے اُن پر مان ٹھین کا یہ قول صادق آتا ہو  
 ”ایک اصول سر کے لئے لاپٹی اور عدم جس کس قدر آرام دہ اور ہر کون تکیہ ہے۔“

۶۰۔ جہاں تک تشکیک ذہنی تنقید کا نتیجہ ہے ظاہر ہے وہ فلسفہ کے لئے نہایت مفید  
 ہے۔ نفس کے کارخانہ کو سخت سے سخت معائنہ کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ بالخصوص جب یہ معائنہ  
 خود عمل کر رہی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ مشکک ایک مست خیاں شخص ہو لیکن وہ نہایت مستعد فکر  
 بھی ہو سکتا ہے اور وہ شک و شبہ کی نظر سے ہر شے کو اس لئے دیکھتا ہے کہ وہ اپنی حیا  
 کی بنیاد یقین سے کم درجہ کی شے پر رکھنے کے لئے تیار نہیں ہے۔

فلسفہ مشکک کے خلوص پر اعتماد کر کے، خیر امید کہتا ہے اور اس کو فلسفیوں کے زمرہ



میں ہوں جب بھی تو میں ہتی ہوں۔ جب تک مجھے اس امر کا وقت رہے گا کہ میں ایک  
باغورستی ہوں مجھے اپنے دھوکے متعلق کوئی دھوکا نہیں ہو سکتا۔ الحاصل یہ قضیہ کہ

”میں ہوں“ لازمی طور پر صحیح ہے، چاہے جتنی بار اس کی تکرار کی جائے۔

بڑے سے بڑا مشکل اپنے شک کرنے پر شک نہیں کر سکتا اور شک کرنا، سوچنا عمل کرنا  
ہے اور اس لئے ہونا، ہے ”میں سوچتا ہوں، اس لئے میں ہوں۔“

الفرض ہر شے پر شک کرتے کرتے ہم ایسی چیز سے دوچار ہو جاتے ہیں جس پر ہم  
شک نہیں کر سکتے۔ کلی تشکیک ناممکن ہے بنقید عقل سے یہ بہت چل جاتا ہے کہ وہ کون  
میدان ہے جہاں عقل کامیاب ہے، چنانچہ یہ میدان آن میدانوں سے جدا کیا جاسکتا  
ہے جن میں وہ ٹھیک ٹھیک کام نہیں کرتی یا ناکام رہتی ہے۔

۶۱۔ سائنسی عقلیت۔ جدید سائنس کے کارناموں کے غفلوں میں، ڈوبکا رٹ جیسے  
بلند پایہ مفکر کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اپنے علم قطعی کے مفہوم کو ”میں ہوں“ جیسے سادہ قضیہ  
میں محدود کرتا، فہم انسانی ریاضی اور میکانیات کی عملی ریاضی میں بھی کامیاب تھی علاوہ  
بریں حواس کی رپورٹ کے متعلق قدیم زمانہ کی تشکیک نے جو بے اعتباری پیدا کر دی  
تھی وہ اب کم ہو رہی تھی، اس لئے کہ صورت حال یہ ہے کہ حواس صحیح معنی میں ہمیں  
”دھوکا“ نہیں دیتے، وہ خود کچھ دعویٰ نہیں کرتے۔ اگر ہم اپنے دیکھنے اور سننے سے غلط  
نتیجہ نکالنے ہیں مثلاً ریگ کی چمک کو جھیل سمجھ بیٹھے ہیں تو تصور ہمارا ہے نہ کہ حواس کا۔

احساسات انسانی تجربہ کا خام مال ہے۔ اور اس خام مال کے دھوکے سے مثلاً کسی رنگ  
کسی لمس کسی آواز، یا کسی ذائقہ کے دھوکے سے انکار کرنا ایسا ہے جیسا اپنے دھوکے سے  
انکار کرنا عقل کا کام یہ ہے کہ اس مواد کو معقول طریقہ پر ترتیب دے اور قواعد منضبط  
کرے کہ کس طرح غلط نتائج سے بچ کر ہم صحیح نتائج تک پہنچ سکتے ہیں۔ اگر میری نظر  
پانی کے اندر ہتھوڑا دیکھ کر یہ حکم لگائے کہ وہ ٹیڑھا ہے، یا ٹیڑھے میڑھے ٹوٹے ہوئے ہوتا

میں شمار کر کے اس کی مدد سے قوائے عقلیہ کا صحیح صحیح جائزہ لینے کی کوشش کرتا ہے فلسفہ کی ساری ترقی پیچ بوجھے تو شک و شبہ ہی کے صحیح مصرن ہے۔ سقراط اپنی فکر کے حزم و احتیاط میں تیز فہم سے تیز فہم سوفسطائی سے کم نہ تھا۔ وہ اپنے جہل سے واقف تھا۔ چنانچہ وہ دینی کی غبی آواز سے یہ سن کر اچنبھے میں رہ گیا کہ ”تھینس میں کوئی دوسرا شخص اُس سے زیادہ عقل مند نہیں“ اس معمر کا حل بالآخر اُس نے یہ سوچا کہ میرا خیال کہ میں کچھ نہیں جانتا بجائے خود ایک اہم علم ہے، کیونکہ یہی علم انسان کو اُس جبل مرکب سے نمایاں طور پر ممتاز کرتا ہے جسے اپنی نااہلی کا کبھی احساس ہی نہیں ہوتا اور صحیح علم حاصل کرنے کے لئے قومی محرک ثابت ہوتا ہے۔ عصر جدید کے آغاز میں گوزا کے نکلنے سے اسی موضوع پر ایک مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے ”تعلیم یافتہ جمالت“ (مسئلہ ۱۱) اور ڈی کارٹ نے (۱۵۹۵ء تا ۱۶۵۰ء) تو ایسے تفسیر کی تلاش و تحقیق میں جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو، تشکیک کو اُس کی آخری حد تک پہنچا دیا ہے۔ ”مراقبات“ میں وہ اپنے نتائج فکر کو یوں ظاہر کرتا ہے :

”تمام چیزیں جو میں دیکھتا ہوں دھوکا ہیں علیٰ ہذا میرا حافلہ جن باتوں کو پیش کرتا ہے اُن کا بھی کبھی وجود نہ تھا۔ خارجی دنیا کے ادراک سے ہم قاصر ہیں۔ ہر جسم بنی اپنی شکل و قبح، حرکت اور مقام کے ذہن ہی کی ایک اختراع ہے جس کا کوئی وجود نہیں پس سوال یہ ہے کہ ہم کس کو حقیقت سمجھیں۔ شاید حقیقت صرف یہ ہے کہ حقیقت کچھ بھی نہیں لیکن دوسرے اجسام ہر شک کرنے کے ساتھ اگر میں اپنے وجود پر بھی شک کرتا ہوں تو کیا اُس سے یہ شبہ مترشح نہیں ہوتا کہ خود میرا بھی کوئی وجود نہیں لیکن ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ میں ہی تو ہوں جو شک کر رہا ہوں لیکن ذرا ٹھہریے کہیں یہ ساری جمل سازی کسی قوی اور مکمل تعبیر و تفسیر کی تو نہیں جو خوبصورتی کے ساتھ ایک غیر محسوس انداز سے مجھے دھوکے میں ڈالے ہوئے ہے لیکن ایک بات ہے: اگر میں دھوکے



ہی ہے۔ مثلاً ہم یہ نہیں جان سکتے کہ زمین اپنے مکان میں مطلقاً متحرک ہے اور اگر ایسا ہے تو اس کی حرکت کی رفتار کیا ہے؛ لیکن ہم اس کے سکون و حرکت کو آفتاب اور دیگر اجرام فلکی کی نسبت سے جس قدر بھی متعین کر سکتے ہیں وہ کافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ہم یقین کے ساتھ کہہ بھی نہیں سکتے کہ آیا ”حرکت مطلق“ کا کچھ مفہوم بھی ہے پس عافیت اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ علم علت العلل، ازل، ابد، ماہیت اشیا کی بحث میں نہ پڑے ہو سکتا ہے کہ کوئی حقیقت مطلق ہو لیکن ہم نہ اس کا اس وقت علم ہے اور نہ آئندہ ہونے کی امید ہے۔ ہر برٹ اپنسر اور ٹامس ہنری ہیکلے کا یہی مسلک ہے اور اسی لئے انھوں نے ”لا اوریت“ کا لفظ وضع کیا ہے۔ فرانس کے مشہور بانی ”معروضیت“ آگسٹ کامٹ کا بھی یہی نظریہ تھا جیسا کہ اس نے اپنے معروضی فلسفہ کی بحث میں ظاہر کیا ہے (۱۸۷۳ء)۔

۱۸۷۴ء اور ان مفکرین سے پہلے ایمینویل کانٹ کا بھی یہی خیال تھا۔ ہم نے اس سے قبل کانٹ کے اس نظریہ کی جانب کہیں اشارہ کیا ہے کہ عقل وجود باری کے ثبوت تک پہنچنے سے قاصر ہے۔ ابعد الطبیعیات کا کوئی نظام سائنس کی بنیاد پر نہیں کھرا کیا جاسکتا نہ ہم کو ماہیت اشیا کا علم ہو سکتا ہے اور نہ ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ہم خود کیا ہیں۔ تجربی نفسیات کی تدوین ہو سکتی ہے نہ عقلی نفسیات کی یعنی کوئی ایسا نظام نفسیات جو روح کے متعلق چند اصول موضوعہ سے شروع ہو کر (مثلاً یہ کہ وہ بسیط ہے) اس کے بقا، دائمی کے متعلق قیاسی نتائج اخذ کر سکے۔ (جیسا کہ افلاطون کا استدلال تھا کہ بسیط نحو تحلیل و فناء سے مبرا ہے)

کانٹ کی حرکتہ آرا تصنیف ”نقد عقل محض“ کے سلبی نتائج ہیں جو علم کے ان ایجابی اصول سے مشبہ ہوتے ہیں جو کانٹ نے مدون کئے تھے۔ ان ایجابی نتائج سے ظاہر ثابت ہے کہ ریاضی نیز طبیعیات کے نظری شعبوں میں ہم یقین کے درجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ چنانچہ فطری سائنسوں کے بنیادی اصول پختہ ہیں۔ جامٹری کی شکلیں مالمگیر اور

کی طرح کام دے گا تو مجھے چاہئے کہ میں اپنے التباس حواس کی اصلاح کروں اور قانون انطوائن کو تحقیق کر کے اس منظر کی توجہ کر سکوں۔

الحاصل نشاۃ جدیدہ ایک ایسے دور سے گزر رہی ہے کہ جس میں کم از کم علم کی دنیا کے کچھ حصہ میں عقل اطمینان اور سلامتی کی سانس لے سکتی ہے اور یہ سوچ سکتی ہے کہ وہ طریق کار جو ریاضی اور سائنس میں کامیاب ثابت ہو رہا ہے وہ فلسفہ کی زمین میں بھی منتقل کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ ڈیکارٹ، اسپنوزا، لائبنز، انگریز فلاسفہ ہاٹس کے دوش بدوش زماۂ حال کے جوٹی کے عقل پرست فلاسفہ ہیں جو جدید سائنس کے ریاضی رخ سے متاثر ہو کر وہی درجہ یقین مابعد الطبیعیات میں بھی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ جان لاک سائنس کے حسی تجربوں سے زیادہ متاثر تھا، چنانچہ اس نے دوسرا عقلی نظام یعنی ”تجربیت“ بنا کر کھڑا کر دیا۔ اس کا خیال تھا کہ اس ذریعہ سے بھی ہم مابعد الطبیعیاتی یقین تک پہنچ سکتے ہیں عقل انسانی پر اعتماد کے اس جوش نے فلسفہ جدید کے نہایت شاندار اور تعمیر کے لحاظ سے نہایت مکمل نظام بنا کر کھڑے کر دئے ہیں۔

۶۲- لا آدریت۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سب نظام ناکامیاب ثابت ہوئے لیکن ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ سوچنے والے دماغوں میں انھوں نے یہ سوال ضرور پیدا کر دیا، (جس کو روز بہ روز ترقی ہے) کہ سائنس کا طریق کار مابعد الطبیعیات میں کہاں تک چل سکتا ہے۔ ان نظاموں میں ایک مخصوص قسم کی تشکیک کی داغ بیل ڈالی جس کو ہم آج کل لا آدریت کہتے ہیں اور جس کا منشا یہ ہے کہ عقل جو تجربہ کے میدان میں مرد ہے، تجربہ کے باہر بالکل بے دست و پا ہے۔ سائنس کے فتوحات مابعد الطبیعیات کے میدان میں نتیجہ خیز نہیں ہو سکتے۔

سائنس کا کام بس یہ ہے کہ ہمارے تجربات کے درمیان جو علاقے ہیں ان کی تشریح کر دے اور یہ سمجھا دے کہ اس اضافی علم کے علاوہ نہ ہمیں کچھ اور علم ہو سکتا ہے اور نہ ضرور

مگر حوادث کا سلسلہ سمجھنے کے لئے اس کا وجود بھی ضروری ہے چنانچہ اس نوعیت کے تصورات کے متعلق کانٹ کا کہنا ہے کہ وہ (۱) تجربہ سے حاصل نہیں ہوتے (۲) بلکہ تجربہ اُن کی مدد سے حاصل ہوتا ہے (یعنی وہ ایسے کلیات ہیں جن کے سانچوں میں تجربہ کا مواد ڈھلتا چلا جاتا ہے) (۳) ایسے تصورات کا ماخذ ذہنِ خالص ہے۔

آخر الذکر تفسیر سے تجربہ میں ایک نفسی جزو داخل ہو جاتا ہے جس پر ہم (ہند ۱۵۲) میں تفصیلی بحث کریں گے چونکہ یہ بجائے خود ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ ہے اور کانٹ کے بقیہ تمام نظام خیال سے جدا اور ایک مستقل نظریہ ہے۔ سر دست بحث یہ ہے کہ آیا شق اول اور شق دوم صحیح ہیں یا غلط۔ آیا ہم کانٹ کے ہم خیال ہیں کہ مکان اور جاسٹری جو مکان کے تصور پر قائم ہے اور علیل کے کلیات تجربہ ہر جگہ صحیح ثابت ہوں گے، اس لئے کہ تجربہ ہر مکان انہی قوانین کے ماتحت ہے۔ علیٰ ہذا تجربہ کے باہر اُن کا استعمال ناجائز اور صریح خود فریبی کا باعث ہوگا۔

علم انسانی کے متعلق کہتے نے اپنا خیال حسب ذیل الفاظ میں ظاہر کیا ہے:

”جب میں سن شعور کو پہنچا اور میں نے اپنے دل میں سوال کیا کہ میں کیا ہوں، دہریہ ہوں، خدا پرست ہوں یا ہمہ دست کا نائل ہوں، مادیت کا حامی ہوں یا نصورت کا، عیسائی ہوں یا آزاد خیال، جتنا میں غور و خوض کرتا گیا میرے لئے ان سوالات کا جواب شکل ہوتا گیا۔ مجھ میں اور ان سب جماعتوں کے نیک آدمیوں میں ایک فرق تھا وہ یہ ہے کہ وہ سب جس بات پر متفق تھے مجھے اُس سے اختلاف تھا اور وہ یہ کہ ان سب کو یہ حق یقین تھا کہ انھوں نے مسئلہ وجود حل کر لیا لیکن مجھے اپنی مغزوری کا احساس تھا بلکہ میرے خیال میں یہ مسئلہ ناقابل حل تھا۔ اسی زمانہ میں خوش قسمتی سے میں ”مابعد الطبیعیاتی سوسائٹی کا ممبر ہو گیا۔ اس سوسائٹی میں ہر خیال و مسلک کی نمائندگی تھی میرے سب ساتھی کسی نہ کسی نظریہ کے زبردست حامی تھے۔ میرا حال یہ تھا کہ کسی

قطعی نہیں مکان کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہو سکتا جس پر وہ اصول منطبق نہ ہوں (کانٹ کی تحقیقات کا پس منظر اقلیدس کا جامیٹری اور نیوٹن کا تصور مکان ہے، علیٰ ہذا سائنس کا اصول اول کہ ہر حادثہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے؛ کلی اور لازمی ہے۔ اگرچہ ہیوم کو اس کے قطعی ہونے میں شک ہے۔ جب آپ ان نتائج تک تجربہ کی وساطت سے پہنچتے ہیں جیسا کہ برطانوی تجربی فلسفیوں (مثلاً لاک، برکلی اور ہیوم) کا مسلک تھا تو قطعاً ان نتائج دا اصول کا درجہ اصول موضوعہ کا نہیں ہو سکتا (جیسا ڈیکارٹ نے کہا ہے) اور یہ بتانا مشکل ہے کہ ایسے اصول میں اور ان تعلیم میں جن کی حقیقت کا گمان اغلب ہو یا دیگر حیاتیادات جاریہ میں جن میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں کس قدر فرق ہے تجربہ کے امکان میں یہ امر نہیں ہے کہ وہ ہمیں بتا سکے کہ وہ اشیا کون ہیں جن کا ہر جگہ اور ہر وقت حقائق میں شمار ہے۔ چنانچہ تجرباتی نظریوں کی ترقی سائنس کی بنیادیں ہلا رہی تھی کہ برکلی نے صفاری احصار (INFINITESIMAL CALCULUS) پر اعتراضات کی بوجھ از شروع کر دی۔ کانٹ نے جو خود بھی سائنس داں تھا اور سائنس کا بڑا معقد تھا یہ محسوس کیا کہ یہ خطرہ بدہیات با اصول موضوعہ کو رجوع کرنے سے ٹل نہیں سکتا، جیسا کہ یورپ کی متداول عقلیت کا دستور رہا ہے، کانٹ کی جدت فکر یہ ہے کہ اس نے علم کی دوہیں قرار دیں یعنی ایک وہ علم جو کیں تجربہ سے حاصل ہوتا ہے دوسرا وہ علم جس سے تجربہ حاصل ہوتا ہے یا کانٹ کے لفظوں میں جس کے ذریعہ ہمارے لئے تجربہ کا ہونا ممکن ہوتا ہے۔

ہمارے تصورات مثلاً درخت، دریا، انسان، تجربہ کی پیداوار ہیں لیکن مکان، زمان اور تعلیل کی نوعیت مختلف ہے، آنکھ سے ہم مکان میں اشیا دیکھتے ہیں لیکن آنکھ مکان کو دیکھنے سے عاجز ہے لیکن اگرچہ ہم مکان کو دیکھ نہیں سکتے مگر اس کا وجود ضرور ہونا چاہئے تاکہ اشیا نظر آسکیں۔ علیٰ ہذا تعلیل اس کو بھی ہم آنکھوں سے دیکھ نہیں سکتے

معنی بھی ہو سکتے ہیں تو پھر ان کا کوئی مقبول جواب بھی ضرور ہوگا۔

جو شیخ لادریوں کا کہنا کہ یہ ہمارا ذہنی فرض ہے کہ جن باتوں کے متعلق ہمیں کافی شہاد نہیں ملتی ان کے متعلق اپنی رائے کو مطلق رکھنا چاہئے، اگرنا کافی ثبوت ہوتے ہوئے بھی ہم کسی خیال میں مگن ہیں تو سمجھنا چاہئے کہ یہ مسرت ایسی ہے جیسے جو رکو جو رمی کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا گناہ ہے جس کا ارتکاب ہم ان فرائض کی خلاف ورزی کر کے کر رہے ہیں جو انسانیت کی جانب سے ہم پر عائد ہوتے ہیں لیکن اس کو کیا کیا جائے کہ عملی طور پر ممکن ہی نہیں کہ کسی نہ کسی ابعداً طبعی عقیدہ کا سہارا نہ لیا جائے، تعلیق رائے، کیا ہے؟ ایک ہی فیصلہ یعنی حقیقت میں وہ ادعا ہے کہ اس کی تعلیق۔ اپنسر کی لادریت عملاً وجودِ باری سے منکر ہے۔ اگر تشکیک بیکاروں کا مشغلہ ہے تو لادریت ذہن انسانی کو جیل خانہ میں ڈال کر باہر سے نفل لگا دینے کے برابر ہے۔ اگر عقل سے عقائد کی بنیاد استوار نہیں ہو سکتی تو پھر ہمارا فرض ہے کہ عقائد تک پہنچنے کی کوئی اور سبیل نکالیں۔ شاید ہمارا کام عملی ہونے سے چل جائے سیدھے مادھے لفظوں میں علمیت (PRAGMATISM) فلسفہ کی وہ نوع ہے جو عقائد کا مسئلہ حل کرتے وقت عقل کی مدد کے لئے عمل کو بھی بلا لیتی ہے۔ علم حاصل کرنے کا یہ طریقہ آج کل بہت رواج پکڑ گیا ہے۔ اس کو ہم فلسفہ کی ایک تنقل نوع کی حیثیت سے آئندہ مطالعہ کریں گے۔

راخ عقیدہ کا چپٹیٹرا بھی نہ تھا جس سے میں اپنی عریانی فکر کو چھپا سکتا۔ چنانچہ مجھے  
ایسی ہی بے چینی ہوئی جیسی اُس تاریخی لومڑی کو ہوئی ہوگی جب وہ بجرے میں اپنی  
دم چھڑ کر اپنے ساتھیوں سے ملی ہوگی، چنانچہ میں نے سوچتے سوچتے اپنے لئے بھی ایک  
لقب ایجاد کیا جو نہایت حسب حال نمائندگی ۲۱۵ درمی

لاآدری کا یہ دعویٰ کہ فطرت اور تجربہ کے ماوراء حقیقت شے کے متعلق کوئی علم  
حاصل نہیں کر سکتا، دوسرے نفلوں میں یہ تسلیم کر لینا ہے کہ کوئی ایسی حقیقت ہے بعض لاآدری  
مثلاً اسپنسر اپنے دعوے کے اس ضمنی قیہ کو تسلیم بھی کرتے ہیں اس لحاظ سے اُن کو پتہ کہ دہریہ نہیں  
کہا جاسکتا، وہ بس عملاً دہریہ ہوتے ہیں یعنی صرف اس لحاظ سے کہ چونکہ ماوراء فطرت کا وہیں  
کچھ علم نہیں اس لئے ہیں اُس سے کیا ملی دیکھیں کوئی سروکار نہیں ہیں اپنی زندگی اس طرح  
گزار دینا چاہتے کہ گویا ماوراء فطرت کا کوئی وجود نہیں۔ اسی کے ساتھ ناقابل علم حقیقت  
کی جانب اگر ہم احترام و تعظیم کا جذبہ اپنے دل میں رکھیں تو اس سے کوئی استحالة لازم نہیں  
آتا۔ اس لحاظ سے ایک لاآدری اچھا خاصا مذہبی آدمی بھی ہو سکتا ہے۔

۶۲۔ لاآدریت ایک بین بین کا مسلک ہے۔ اس لئے وہ فی الجملہ غیر مستحکم اور بہت سے  
تناقضوں کا متعل ہے جو اس کی کمزوری پر دلالت کرتے ہیں۔

ذرا غور کیجئے کہ کسی ایسی شے کے متعلق جن کو ہم حقیقی سمجھتے ہیں خیال کی غلامی میں کس  
طرح رہ سکتے ہیں۔ لاآدری اکثر بھولے سے ناقابل علم حقیقت کے متعلق ایسی باتیں کہہ جاتا  
ہے جو اصولاً اسے نہ کہنا چاہئیں مثلاً ہر برٹ اسپنسر کا ناقابل علم شے کے متعلق "قوت" کا لفظ  
استعمال کرنا یا اُس کا یہ کہنا کہ وہ شخص سے برابر ہے اور پھر یہ بھی کہہ دینا کہ اُس کے تصور میں ہمارا  
اختیار تمیزی شخصیت اور اُس سے ادنیٰ شے کے درمیان۔ اگر جیسا کانٹ اور شوہن بار کا  
خیال ہے نفس انسانی کے لئے اس نوعیت کے سوالات کا جواب کہ ہمارے تجربہ کے ماوراء  
کیا ہے، دریافت کرنا ناگزیر ہے تو پھر یہ سوالات اپنی جگہ حق بہ جانب ہیں اگر اُن کے کوئی

کے لئے قیام بقا، حیات کی قدروں کے حصول اور انسان کو دیگر موجودات و عالم کی سطح سے بلند کرنے کے لئے ناگزیر ہے۔ ہم غور و فکر کرتے ہیں تاکہ زندہ رہیں۔ ہمارے تصورات اور عقائد کا رخانہ حیات میں اوزاروں کا کام دیتے ہیں۔ انسان کی زندگی میں فلسفہ کا مصروف کیا ہے۔ کیا یہ ہے کہ کسی مافوق الفطری دنیا یا ان پوشیدہ قوتوں کی جو مظاہر عالم میں ظہور پذیر ہوتی ہیں صحیح صحیح تصویر پیش کر دے؟ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ ہماری عقل کی بساط سے باہر ہے۔ لہذا اس عکاسی کو تو بالائے طاق رکھ دینا چاہئے۔ مگر لا آوری کی طرح اس مقام پر ٹھٹھک کر بھی نہ رہ جانا چاہئے۔ ہمیں عقیدہ کو اُس کے وسیع مفہوم یعنی اصول حیات کے معنی میں لینا چاہئے (ملاحظہ ہو بند مل) اور اُن عقائد سے جو ذاتی اور سماجی تجربہ میں مفید حیات ثابت ہوئے ہیں کام لینا چاہئے۔ ایسے ہی عقائد کو ہم سچا اور صحیح سمجھ سکتے ہیں خواہ اُن کے ثبوت کے لئے ہمارے پاس کوئی قیاسی دلیل ہو یا نہ ہو۔

(یہ عملیت کا عام تصور ہے جو ہماری فلسفیانہ جماعت میں دو شعبوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان شعبوں کے حامیوں کی بنا پر تقسیم کا تعین اس طرح ہوتا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ وہ کس نظریہ کے مخالف ہیں۔

بعض عقلیت کے خلاف ہیں۔ یہ وہ گروہ ہے جو عقلیت کے بندھے ٹکے اصول، ہٹ دھرم رواج پرستی اور اندھا دھند قدامت پرستی سے پناہ انگلتا ہے۔ یہ گروہ یہاں تک لا آوریوں کا ہم آواز ہے کہ دنیا میں کسی دائمی قیاسی حقائق کا وجود نہیں اور اس پر یقیناً کرتا ہے کہ اگر ہم فلسفہ کے میدان میں ہر شے کو لچکدار رکھنا چاہتے ہیں تو ہم کو سائنس کے آزمودہ طریقوں کی توسیع سے کارآمد عقائد کا ایک مکمل سٹ بنا لینا چاہئے۔ چنانچہ ہم عقائد پر سائنس کی طرح تجربات کر سکتے ہیں اور اُن کو عملی طور پر نظریات گردان کر اوقطعی اور آخری حقیقیں نہ سمجھ کر ریلوں کے ایک ایسے مجموعہ کا درجہ دے سکتے ہیں، جن میں تجربہ کے لحاظ سے وقتہ قوت رد و بدل ہو سکتا ہے۔ اس نوع کی عملیت کا مسئلہ لیڈر بر و فیئر جان ڈیوٹی ہے

# نوع دوم

## عملیت

### باب ۹

### عملیت کیا ہے

۶۴۔ عملیت۔ لا ادریت سے اس باب میں بالکل متفق ہے کہ عقل محض "ما بعد الطبیعیات کے میدان میں بے دست و پا ہے۔ کائنات کے مہات مسائل کا جواب قطعی "ہاں" یا "نہیں" میں نہیں دیا جاسکتا۔ اور نہ ایسے اصول موضوعہ یا قیاسی اصول بتائے جاسکتے ہیں جو یقین کی مستحکم بنیاد ڈال دیں لیکن فیصلہ کا معلق رکھنا صرف ذہنی غلطیوں ہی کا باعث نہیں بلکہ بعض حالات میں ناممکن بھی ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات انسان اپنے اعمال میں اعتقادات کا سہارا ڈھونڈتا ہے اور بعض حالات میں تو زندگی اُن کے بغیر جبرن ہو جاتی ہے پس ایسی صورت میں آپ کے خیال میں کیا ہوگا اگر فیصلہ کسی قابل عدالت کو سپرد کر دیا جائے۔ شاید وہ کام جو عقل کی خیال آرائیوں سے انجام نہ پاسکا وہ ارادہ اور نفس عازم کے ہاتھوں انجام پا جائے۔ چنانچہ عملیت کی ابتدائی تعریف اسی طرح کرتے ہیں کہ وہ ہمارے ارادہ سے آپس کی ایک نیکل ہے کہ اہم معاملات میں نتائج تک پہنچنے کی کوشش کرے یا پہنچنے میں مدد کرے۔ عملیت میں یہ بھی بتاتی ہے کہ غور و فکر، ماحول حیات سے باہر خلا محض میں ممکن نہیں نگر عمل ہی کی ایک نیکل ہے بلکہ کہنا چاہئے کہ انسان کا ایک نہایت اہم عمل ہے جو ہر انسان



مل جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ مسلک عملیت کا پیرو ہے یعنی اس نے عقیدہ کو برہانا ماننے کے بجائے، اس کو منتخب کر لیا ہے اور انتخاب کرنا ارادہ ہی کا عمل ہے جیسا کہ ٹینک ولیم نے کہا ہے: ”ہم عملی زندگی کی راہ سے خیال تک پہنچتے ہیں نہ کہ خیال کی راہ سے عملی زندگی تک (غالباً ہم دونوں باتیں کرتے ہیں)“

ٹامسٹائے کے فلسفہ میں بھی ہم کو عملیت کی لڑائی ہے۔ مسولینی نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ وہ اپنے سیاسی عقائد تک نیٹشنے اور ولیم جیمس کی بتائی ہوئی راہ پر چل کر پہنچا یعنی اس نے عقل محض اور قیاسات کو خیر باد کہہ کر ایسی پالیسیاں اختیار کیں جو عملاً بہتر تھیں۔ اسی پالیسی کو درست سمجھا جو مناسب حال ہے۔ اسی کا نام سیاسی عملیت ہے۔

نیٹشنے تو اس حد تک جاتا ہے کہ اگر جھوٹ بولنے سے جان بچتی ہو تو وہ حق پر قابل ترجیح ہو۔ کسی بات کا جھوٹا ہونا اس کے قبول کے مانع نہ ہونا چاہئے۔ اصل سوال یہ ہے کہ کوئی بات

کہاں تک حیات پر دور، بوسع پر دور اور بقائے نسل کی ضمانت ہے۔“

نیٹشنے اپنے تیز و تند اسلوب بیان میں شاید اسی حقیقت کو بیان کر گیا ہے کہ اعتقادات خواہ وہ تعصبات ہوں، توہمات ہوں، نظریات ہوں، اپنی حقیقت و صداقت سے قطع نظر کامیاب زندگی کا سہارا ہوتے ہیں۔ انسان انفرادی اور اجتماعی طور پر کسی اسطورہ کے زیر اثر بدرجہا بہتر زندگی بسر کر سکتا ہے۔ جبکہ خوشگوار مستقبل کے تخیلات اُسے آگے بڑھا کر لے جاتے ہیں اور جن کے لئے ہر کوشش اور ہر قربانی صرف مقول ہی نہیں بلکہ روحانی بالیدگی کی ضمانت نظر آتی ہے۔ اس سے بالکل بحث نہیں کہ ان خیالی منصوبوں کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اس قسم کے اساطیر کی مثالیں بھی ہیں: عیسائیوں کی بہشت، مارکس کے بیوروں کی انقلاب پرستی، اشتراکیت کا جنرل اسٹراک پر اعتقاد، وطن پرستوں کی آزادی کی جیت، امن پرستوں کی پرسکون اور جنگوں سے آزاد دنیا۔ ان سب خیال پرستیوں کے دم سے تاریخ عالم قائم ہے۔ ولیم جیمس اساطیر کا قائل نہیں کہ ہم صریح جھوٹ یا محض افسانہ کو صحیح

دوسرا گروہ لا آوریٹ کے خلاف ہے۔ وہ لا آوریٹ کے منکر تے مذہب، استبداد اور اس پالیسی سے کہ کسی شے سے نہ خود فائدہ اٹھائے نہ دوسرے کو اٹھانے سے سخت نفور ہے۔ لا آوریٹوں کا قاعدہ ہے کہ جن عقائد کو وہ ثابت نہیں کر سکتے ان پر ایک سائن بورڈ لگا دیتے ہیں جس پر لکھا ہوا ہے EINGANG VERBOTEN (اندراکنے کی اجازت نہیں ہے) مفکرین کا یہ گروہ بالعموم عزم پرستوں کی راہ اختیار کرتا ہے اور اس امر کا وکیل ہے کہ عملی زندگی سے ہم ایک معروضی مابعد الطبیعیات تک پہنچ سکتے ہیں، اس گروہ کی دلچسپی کامرکز عقائد کی جانچ پڑتال کے قواعد کی تدوین سے زیادہ عقائد کے آغاز کی سراغ رسانی ہے اس ملک میں اس گروہ کا علم بردار، دلچیمیس ہے۔

یہ دونوں شاخیں اپنی مختلف اغراض کے لحاظ سے مختلف مابعد الطبیعیاتی نتائج تک پہنچتی ہیں جہاں تک نظر عیلم کا تعلق ہے دونوں میں کوئی اصولی اختلاف نہیں۔ ہم عملیت کی دوسری صنف کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ وہ ایک مخصوص نوع معلوم ہوتی ہے۔ اول الذکر نوع اپنے دعوے کے لحاظ سے تجربیت (EMPIRICISM) ہی کی ایک شاخ معلوم ہوتی ہے اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے عملیت کے بجائے اختیاریت (EXPERIMENTALISM) کہلانے کی زیادہ ترقی ہے۔ بہر طور ایک مبتدی کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم دونوں نوعوں کو ملحوظ رکھیں گے)

۶۵۔ چاہے نام (عملیت) اس قدر مشہور ہو یا ہو لیکن اعتقادات تک رسائی کا یہ طریقہ بہت عام ہے اس لئے کہ انسان بالعموم کسی عقیدہ کی جانب اُسی وقت مائل ہوتا ہے جب اُس سے کوئی عملی فائدہ متصور ہو، یا وہ عقیدہ بنی نوع انسان کی بہبودی و ترقی کا ضامن ہو یا یہ کہ وہ اپنے ماننے والوں کے افتاد و مزاج سے ہم آہنگ ہو چنانچہ اگر کسی کا خدا کے وجود پر اعتقاد ہے تو اس کی اصل وجہ یہ نہیں کہ اُس کے لئے ہمارے پاس کوئی قطعی شہاد و ثبوت ہے بلکہ یہ کہ خدا پر ایمان لانے سے زندگی پر معنی، یا سیت کا خاتمہ اور اخلاق کو بہا ملے۔

۶۶۔ NO ADMISSION کے ہمارے جن نفور و حاسی کا ہم معنی ہے استعمال کر کے سے صنف کا مقصود شہاد و ثبوت پر ایمان اور یوں ہر بالخصوص چوت کرنا ہے۔ مترجم

”تنقید عقل محض میں کانٹ اس تجربہ پر پہنچا تھا کہ ہم بقا، روح، آزادی ارادہ اور وجودِ باری کو عقلاً ثابت نہیں کر سکتے، (ملاحظہ ہو، ویٹن کے انتخابات کانٹ: ص ۱۴۲ تا ۲۲۷، ریڈ ۲۲۷-۲۵۶) تنقید عقل محض میں کانٹ یوں استدلال کرتا ہے۔

ضمیر سے کوئی فرار نہیں کر سکتا، اس کی حقیقت اسی طرح متیقن ہے جیسے ہمارا وجود، (جسے ڈیکارٹ نے تجربہ کا مرکز متیقن قرار دیا ہے) یہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ دیگر حیوانات میں بھی خلاقی حس ہے یا نہیں لیکن انسان فرض کا مفہوم خوب سمجھتا ہے۔ ہر انسان ان تینوں باتوں میں تمیز کرتا ہے: ”نمیری خواہش ہے کہ...“ ”مجھے چاہئے کہ...“ ”اگر میرا فرض ہے کہ...“ خواہ ان سب کا تعلق ایک ہی عمل سے ہو۔

پس جب ضمیر ایک واقعہ ہے تو ضرور ہے کہ یا تو وہ صحیح ہو یا غلط۔ ہو سکتا ہے کہ ہم اُسے تو ہم پرستی سمجھیں جو نسلاً بعد نسل ہم تک متواتر ہوتی ہے (چنانچہ ملاحظہ ہو ہربرٹ اسپنسر کا مبادی اخلاق سیکشن ۴۶) ایسی صورت میں اس کی سند ہمارے اسلاف کے ان تجربات سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو اس انقلاب پذیر دنیا میں ہیں حال ہی لیکن ضمیر کا ارتقائی تصور ایک ناقص تصور ہے۔ قاعدہ ہے کہ ذہنی خصائص جو زمانہ سلف سے چلے آتے ہیں بتنا اپنے ماخذ سے دور ہوتے جاتے ہیں اند پڑتے جاتے ہیں لیکن ضمیر حسِ حال کی طرح روز بروز تیز ہوتی جاتی ہے اور وقتہ فوقتہ ایسے اخلاقی ابطال پیدا ہوتے ہیں جو دنیا کے سامنے نئے نئے اخلاقی تصورات پیش کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاقی رجحانات کا کچھ ذخیرہ نسلاً ہم کو ورثہ میں ملتا ہے، مثلاً قتلِ عصمت درمی اور چوری سے نفرت و بیزاری لیکن ضمیر نسلی رجحانات کے پیش پیش ہے اور ہم اس کو حیاتیاتی توارث کہہ کر چھوٹ نہیں سکتے۔

پس ضمیر ایک امرِ مسلمہ ہے نفسِ انسانی کے اندر ”فرضیت“ کا تصور پیدا ہو جانے کے بعد اس کی تعمیل واجب ہو جاتی ہے اس لئے کہ اگر ضمیر قابلِ تسلیم نہیں تو پھر وہ واجبِ تعمیل

ان میں۔ اس کے نزدیک عقل و عمل میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا بلکہ عمل کا فریضہ یہ ہے کہ جب عقل عاجز ہو وہاں ترازو کے ڈانوا ڈول بندہ کو کسی جانب جھکا دے۔ ایسے موقعوں پر ہمیں کا خیال ہے کہ تحفظ حیات کا اصول ایک سچا اصول ہے۔

۶۶۔ عرت عام میں عملیت کا نام امریکی فلسفہ پڑ گیا ہے۔ رگیر داولی کا ایک ہم عصر مروجہ تاریخ لکھتا ہے:

”عملیت نے امریکہ میں جو کاروباری ملک ہے جنم لیا۔ چنانچہ وہ سودا گردوں کا فلسفہ ہے۔“

لیکن یہ اعتراض غلط ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس طرح تشکیک، تاریخ کے ہر دور میں ملتی ہے اسی طرح ہر عہد میں مثالیں ملتی ہیں کہ نفس انسانی نے تشکیک اور لاء اور بت سے فرا کر کر کے، عقائد کے عملی فوائد کے دامن میں پناہ لی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ PRAGMATISM یا PRAGMATICISM (جس نام سے چارلس پیرس اس تحریک کو پکارتا ہے) کو رواج دینے والا ولیم جیمس ہی ہے، اور عقلی نظریہ علم پر امریکی اہل قلم نے جن میں جان ڈیوی بھی شامل ہے بہت کچھ لکھا ہے لیکن انگلستان میں آرتھر میلفورڈ (اساسی عقائد ۱۸۹۵ء) جرمنی میں پروفسر ہنس نے ہنگر (فلسفہ گویا) اور فریڈریش نیٹشے اور اس زمانہ میں آکسفورڈ میں اسی خیال کی ترجمانی ایٹ سی۔ ایس بشلر نے کی ہے۔ ولیم جیمس کا دعویٰ ہے کہ عملیت ”ایک نہایت قدیم نظریہ کا نام ہے“ ایمانیول کانت اور اس کے بعد غنطے (۱۸۱۲ء) ”عملیت کی وادی میں قدم رکھ چکے ہیں۔“

۶۷۔ زمانہ حال کے حامیان عملیت کو چھوڑ کر، فلاسفہ مابقی میں کانت کی مثال خاص طور پر قابلِ اعتناء ہے۔ اس نے کس طرح ”تنقید عقل محض“ کے لاء وریانہ نتائج سے قدم باہر نکال کر ”تنقید عقل عملی“ کے میدان میں قدم رکھا۔

یا معصومیت کے درجہ پر پہنچنے کے لئے کانٹ کے خیال کے مطابق لاتنا ہی وقت دیکھا ہے۔ ایک انسانی حیات سے تو یقیناً ڈاڈر وقت چاہئے۔ اس بنا پر اخلاقی قانون یا تو ہم سے ایک امر نامکن کا طالب ہے (اور اس لئے ناقابل تسلیم ہے) اور یا پھر اس کے مطالبات تسلیم کرنے کے لئے ہمیں کافی وقت ملنا چاہئے چنانچہ اس لحاظ سے بقار روح عقل علی کا دوسرا اصول موضوعہ ہے۔

الغرض جب کسی انسان کو یہ دعوت دی جاتی ہے کہ وہ دنیا کی ساری لذتیں خواہشات، دولت، مسرت، سب کو تھوڑے کچھ کو فرض کو فرض سمجھ کر، انجام دے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سارے مادی فوائد فرض شناسوں کے بجائے فرض فراموشوں اور بدکرداروں کے حصہ میں آجاتے ہیں تو ایک ایسی صورت پیدا ہو جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی بنیاد انصاف پر نہیں۔ اگر ضمیر کی جڑ کسی حقیقت کے اندر ہے اور وہ کوئی دھوکا ہی دھوکا نہیں، تب ایک اخلاقی نظام ہی کو اصل حقیقت ہونا چاہئے اور اس لئے محض اخلاق کو مسرت کے منافی نہ ہونا چاہئے، لیکن اس امر کی انجام دہی کے لئے ایک ایسی قوت کی ضرورت ہے جس کے قبضہ قدرت میں اس دنیا اور اس دنیا کے تجربات کا دور ہو، اسی قوت کو خدا کہتے ہیں، چنانچہ خدا عقل علی کا تیسرا اصول موضوعہ ہوا۔

چنانچہ کانٹ کا استدلال ہے کہ اگر ضمیر انسان کے اندر کائنات کی آواز ہے اور اسی کے قبول فرض میں فرض کی بنیاد ہے تو ہم کو اس کے ساتھ اس کے لوازمات یعنی خدا قدرت عمل اور بقار روح کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ الغرض عقل نے جن مسائل کو معرض شک میں ڈال دیا تھا، اخلاقی عدم ان کو پایہ ثبوت تک پہنچا دیتا ہے۔

کانٹ کے اس عظیم الشان استدلال کیلئے ملاحظہ ہو ڈیٹن ص ۲۹-۳۰ اور ص ۴۷-۴۸،

۶۹۔ زمانہ حال کی عملیت اور کانٹ کے نظریہ میں حسب ذیل فرق ہے۔

بھی نہیں "فرضیت" کے خلاف مراحۃ "فرضیت" ہی سے کرنا ہوگا۔

کانٹ کا نقطہ خیال یہی ہے۔ اس کے نزدیک ضمیر ہی تجربہ کا نقطہ ہے جہاں ہم حقیقتِ مطلق سے دوچار ہوتے ہیں۔ انسان کے اندر ضمیر ہی وہ شے ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ انسان میں کچھ ایسی شے ہے جو فطرت سے بلند تر ہے کیونکہ ضمیر ہی ہم سے مطالبہ کرتی ہے کہ فطری رجحانات پر ہم کو پورا تسلط حاصل ہونا چاہئے۔ فطرت، انسانی طبیعت میں جبلت، رغبت، خواہشات، اور نفرت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے ضمیر ان سب کو تسلیم کر کے چاہتی ہے کہ انسان ان کا محکوم نہیں حاکم رہے۔ ہر دنیوی سرکار ہر برٹ یا امر نے، ہاردار ڈیونورسٹی میں فلسفہ پر لکچر دیتے ہوئے، ایک بار ضمیر کی یہ تعریف کی تھی کہ "وہ کل کا جزو سے مطالبہ ہے" کانٹ کے نزدیک وہ نفس انسانی کے اندر حقیقت کی آواز ہے۔ پس اگر ضمیر ایک امر مسلمہ ہے، تو ہم کو وہ سب لازم بھی تسلیم کرنا ہوں گے جو اس کے ساتھ وابستہ اور اس کو با معنی اور واجب التحمل بناتے ہیں۔

۶۸۔ سب سے پہلے تو یہ امر قابل غور ہے کہ اگر فی الواقع فطرت انسان پر حکمراں ہے تو پھر انسان سے یہ توقع کرنا کہ فطرت پر فرماں روائی کرے ایک مضحکہ خیز بات ہوگی۔ "یہ کرنا میرا فرض ہے" بالکل بے معنی ہے اگر اس کے ساتھ "میں کر سکتا ہوں" بھی نہ ہو، قانونِ اخلاق بالکل بے معنی ہے جب تک انسان کو آزاد اور قادرِ عمل نہ مانا جائے۔ فرض کے ساتھ قدرتِ عمل بھی مسلم ہونا چاہئے پس قدرتِ عمل ضمیر کا پہلا اصول موضوعہ ہونا چاہئے

علامہ برین اخلاقی قانون کا منشا صرت یہ نہیں ہے کہ ہم یہ کریں یا وہ کریں بلکہ اس کا تعلق اس تمام سے ہے جو ہم ہیں اور اس لئے اس کی تسکین کمالِ عمل سے کم درجہ کی کسی شے سے نہیں ہو سکتی ضمیر جو کمال کی طالب ہے نقص پر رضا مند نہیں ہو سکتی جب تک میرے فرض اور میری دلی خواہش میں تصادم ہے میرا وجود کمال سے گما ہوا ہے۔ میں فرض میں کوئی تبدیلی نہیں کر سکتا، لیکن اپنی خواہشات کو دبا سکتا ہوں لیکن اس اخلاقی کمال

عقائد کے درمیان ایک مقررہ قائم لفظ ہے مخصوص اخلاقی قوانین، جیسے ایفاء وعدہ، راست گوئی، تحفظ حیات، اسی اہلی اور غیر متغیر قانون یعنی ضمیر کے حکم قطعی سے متنبہ کئے جاسکتے ہیں لیکن اس دور کے حامیانِ علمیت کا خیال ہے کہ اخلاقی اصول نہ تو بلا واسطہ یقینی ہیں اور نہ قیاسی ہیں۔ اصل میں اُن کے اچھے بُرے ہونے کا پتہ اُن کے بھل سے چلتا ہے، جو تجربہ ہی سے معلوم ہو سکتا ہے، عدل، عصمت، جمہوریت ایسے اصول ہیں جن کو برہانی تحفظ حاصل ہے اور نہ روایتی سند کی حمایت، اُن کو آزماکر ہی اُن کے متعلق فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ اچھائی کسی شے کی اچھائی ہوتی ہے، خود اچھائی کے اندر کوئی جوہر نہیں جس کی آب و تاب کی بنا پر اُس کو اچھا کہا جائے۔ یہاں علمیت کے ڈانڈے، افادیت اور دہری اخلاقیین سے مل جاتا ہے (ملاحظہ ہو ماہنامہ رسالہ اٹلانٹک، نمبر دسمبر ۱۹۲۷ء، ہمارے انحطاط پذیر اخلاقیات از جے۔ ٹی۔ ایڈمز، جان اسٹوارٹ مل، افادیت، ہربرٹ اسپنسر مادی اخلاق ابواب سوم و چہارم، ڈیوئی اور ٹنٹ، اخلاقیات ص ۳۴۱-۳۶۳)۔

۷۰۔ تصورات کے کیا معنی ہیں؟ امریکن علمیت کا آغاز اس سوال کے پس پشت جا کر کہ

”کیا یہ عقیدہ صحیح ہے؟“ اس سوال کے جواب سے شروع ہوتا ہے ”اُس عقیدہ کے معنی کیا ہیں؟“

۷۱۔ ۱۸۷۰ء میں چارلس پیرس نے ”پاپولر سائنس“ کے ماہوار رسالہ میں ایک مقالہ

شائع کیا تھا جس کا عنوان تھا ”ہم اپنے خیالات میں صفائی کن طرح حاصل کر سکتے ہیں؟ پیرس

اسپنسر کی طرح اس بات کا قائل تھا کہ ہمارے بہت سے تصورات یا اصطلاحات جیسے قوت

قدرت، وجود باری جن کا تعلق ہمارے عقائد سے ہے کوئی تمثیلی معنی نہیں رکھتے جہاں تک

ذہنی عکاسی کا تعلق ہے یہ تصورات ناقابلِ تخیل ہیں۔ اگر وہ شے جس کی تصویر ہمارے

خیال میں نہ آ سکے بے معنی ہے تو ہم کو یہ سوال کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ خدا کا وجود

ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ خدا کا تصور ناقابلِ تخیل ہونے کی بنا پر بے معنی ٹھہرا لیکن اسپنسر

جانتا تھا کہ ناقابلِ تخیل تصورات کا بھی ایک مفہوم ہوتا ہے، بشرطیکہ اُن بیشین گوئیوں کی

(۱) کانٹ عقیدہ کے لزوم کا قائل ہے جب کہ مردِ وجہِ علمیت عقیدہ میں انتخاب کو بہت بڑی حد تک دخیل سمجھتی ہے، کانٹ کا خیال ہے کہ ہم اپنی اخلاقی فطرت کے مقتضیات پر غور کرنے سے ان عقائد کو خود بہ خود اخذ کر سکتے ہیں جن پر ہماری اخلاقی فطرت کی کہنا چاہئے بنیاد ہے۔ چنانچہ ان عقائد پر یقین کرنے کے لئے تجربہ کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس کے خلاف زمانہ حال کی علمیت تجربہ کے چشمِ دابر کے اشارہ پر چلتی ہے۔

(۲) کانٹ کے نزدیک اخلاقی مصالح یہی کے ہاتھ میں ہمارے مابعد الطبیعیاتی عقائد کا فیصلہ ہے کیونکہ اخلاقی احساس ہی حقیقت کی کنجی ہے، جدِ علمیت کے نزدیک ہمارے عقائد کی تعمیر میں اور بھی بہت سے مصالح داخل ہیں، بلکہ علمیت کے نقطہ خیال سے کوئی انسانی غرض و مصلحت ایسی نہیں جو عقیدہ سے غیر متعلق اور دور افتادہ ہو۔

(۳) تینوں تصوروں کی تصدیق کے لئے جو دراصل مذہب کے دائرہ میں داخل ہیں، کانٹ ارادہ سے اپیل کرتا ہے جبکہ علمیت جدیدہ کا کہنا ہے کہ تمام اساسی سائنسی عقائد کی بنیاد بھی یکساں ہے، ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے لیکن اس کو سائنسی علم کی خاطر یہ طور ایک اصول موضوعہ کے مان لیتے ہیں۔

چنانچہ زمانہ حال کی علمیت کا کہنا ہے کہ ہم ہمہ وقت صرف چند عقائد نہیں بلکہ کثیر التعداد عقائد تسلیم کرتے رہتے ہیں جن کا کوئی برہانی ثبوت ہمارے پاس نہیں ہوتا۔ اس لئے سائنس دان بھی عقائد کے رحم و کرم پر جیتا ہے اور ایسی باتوں پر ایمان لانے پر مجبور ہے جو نہ بلا واسطہ دیکھی جاسکتی ہیں اور نہ کسی دوسرے طریقہ سے محسوس کی جاسکتی ہیں، جو ایسی چیزیں ہیں جن تک ہماری رسائی ناممکن ہے، مثلاً ایٹم، کشش ثقل، الیکٹران، توانائی۔ ان عقائد کی صداقت کا سمیٹا، ان کی عملی رہنمائی ہی میں مضمر ہے۔ اگر یہ ہماری رہنمائی صحیح صحیح کرتے ہیں تو سچے عقائد ہیں ورنہ جھوٹے۔

یہی حال ہمارے اخلاقی اور سیاسی عقائد کا ہے۔ کانٹ کے نزدیک قانونِ فضیلت



ریل کی لائن پر سرخ اور سبز رنگ کی روشنیوں کو انجینئر رنگ نہیں سمجھتا بلکہ اپنے عمل کے لئے کچھ ہدایتیں سمجھتا ہے۔ موسیقی کے اشارات ماہر موسیقی کے لئے کمان اور انگلیوں کو ایک خاص انداز سے حرکت دینے کے لئے ہدایات کا کام دیتے ہیں۔ چنانچہ چارلس بیرس کے نزدیک تصور کی تعریف یہ ہے کہ ”وہ ایک نقشہ عمل ہوتا ہے“ اور ہر وہ عقیدہ جو کسی تصور کو دنیا میں کوئی مستقل درجہ بخشتا ہے۔ ہماری فطرت میں ایک دستور العمل یا بالفاظ مختصر عادت کی بنا ڈالتا ہے۔ مثال کے طور پر غور کیجئے کہ کشش ثقل سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اس کے معنی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ چیزوں کے چھوٹنے، اٹھانے، ذخیرہ کرنے تعمیر کرنے چلنے پھرنے، بار اٹھانے وغیرہ وغیرہ کے عادات ضروریات کے مطابق ہمارے اندر پیدا ہو جائیں۔

۷۔ اس نظریہ سے کہ تصورات و عقائد کے معنی کیا ہیں، ولیم جیمس کا نظریہ کہ ہر وہ عقیدہ سچا ہے جو کامیابی کی جانب رہنمائی کرتا ہے یا مفید عادات ہمارے اندر پیدا کرتا ہے۔ ایک قدم آگے ہے، اگر کوئی عقیدہ ہماری گمراہی کا باعث ہوتا ہے یا ہمارے اندر بُری عادات پیدا کرتا ہے تو چھوٹا ہے۔

اس نظریہ حقیقت کی نظریہ ارتقا سے تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ کشش جیات میں، ارتقا کی نظر میں عقل ایک آلہ کار ہی ہے۔ اگر نفس قیام بقا میں معین نہیں تو پھر خود اُس کا وجود محال ہوا جاتا ہے اس لئے صحت تصور کا یہ معیار نہیں ہے کہ وہ خارجی اشیا کی ہو یا تصور ہو بلکہ یہ ہے کہ وہ ماحول کے مطابق بنانے میں کہاں تک معین ہوتا ہے۔ آنکھ سے جدا، اشیاء خارجی میں کوئی رنگ نہیں، حلی ہذا کانوں سے جدا کوئی آواز نہیں کا سننا لہ علمیت کے نئے رد و دیکھ کر برس نے کیا خوب کہا ہے کہ علمیت کی عقلیں بزرگبیل اور جٹ ہٹی تو ضرور ہیں لیکن ان میں گہرائی نہیں اس لئے کہ گہرائی سے رنگ بھیکا پڑ جاتا ہے بری علمیت منطق کا ایک اصول مومنو ہے نہ کہ کسی فلسفہ کے نظری نظام کا کوئی آفاقی اصول۔

جوان تصورات پر مبنی ہوں، تصدیق ہو سکتی ہو، مثلاً ہم بجلی کی تخیل (ذہنی تصویر) سے معذور ہیں لیکن ہم حساب لگا کر بتا سکتے ہیں کہ بجلی کا کیا عمل ہو گا۔ لہذا بجلی کا یہ مفہوم ہوا کہ وہ ایک ایسا عامل ہے جو چند مخصوص نتائج پیدا کرتی ہے بجلی کا عمل ہی اُس کے معنی ہیں اور وہی بجلی ہی پیرس نے اسی خیال کو بسط و شرح کے ساتھ بیان کیا ہے۔ چنانچہ ہر ایسے تصور کا مفہوم جس کی کوئی محسوس شبیہ ذہن میں قائم نہ کی جاسکے، اُن آثار و نتائج میں شامل ہے جن کی جانب ہمارا ذہن اُس کی وساطت سے رجوع ہوتا ہے۔

”وزن کا تصور صاف صاف حاصل کرنے کی کوشش کیجئے۔ یہ کہنا کہ کوئی نئے ذہنی ہر

سادہ الفاظ میں اس کہنے کے برابر ہے کہ اگر کوئی مزاحمت نہ ہو تو وہ گر پڑے۔ یہی

وزن کا مکمل تصور ہے“ (چارلس پیرس، اتفاق، محبت اور منطق ص ۱۸۸)

اس طریق پر ہمیں اُن تمام الجھنوں سے نجات مل جاتی ہے جو نفس وزن کے تصور و قوت عامہ، آزادی ارادہ یا وجود باری کے تصورات حاصل کرنے کی سعی لاکھل سے ہوتی ہیں۔ صرن اس امر کو ملحوظ رکھئے کہ تجربہ میں ان تصورات کے کیا نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اگر کچھ نہیں تو ان کے معنی بھی کچھ نہیں۔ اگر ان میں سے کسی دو کے نتائج یکساں ہیں تو ان کے معنی بھی ایک ہی ہیں چاہے اُن کے نام مختلف ہوں۔ چنانچہ چارلس پیرس کے نزدیک کیتھالک اور برڈسٹنٹ کے درمیان عنائے ربانی کی مقدس رسوم کے تغیر میں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں۔ یہ کنساکہ شراب اور رُودنی مٹیج کا خون اور جسم ہیں اور یہ کہنا کہ وہ اُن کے علامات ہیں ایک ہی معنی رکھتے ہیں بشرطیکہ رُودنی اور شراب کے خواہ میں فرق نہ ہو اور نہ رسم کے جذباتی مفہوم میں اختلاف ہو۔

حقیقت امر یہ ہے کہ ہمارے بہت سے تصورات، جن کے مفہوم کا مغز تخیل ہوتا ہے ہمارے عمل کے لئے چند ہدایات بن کے رہ جاتے ہیں۔ گھنٹی بجنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اٹھو اور حاضری کھاؤ۔ آواز کا کوئی خیال نہیں کرتا۔ ذہن صرف گھنٹی کے عملی معنی قبول کرتا ہے۔

کے مغرب میں واقع ہے اور اس بنا پر میرا سیدھا راستہ جانب غرب ہوا۔ اس کی تصدیق سفر کے عملی تجربہ سے ہو جاتی ہے جس کو اس عقیدہ کی ”نقد قیمت“ کہنا چاہئے اور یہ اس حد تک صحیح بھی ہے لیکن اگر میرا استدلال یہ ہو کہ یکن بوسٹن کے مغرب میں ہے اور لندن یکن کے مغرب میں ہے اور اس لئے لندن کا سب سے قریب اور سیدھا راستہ جانب غرب ہوگا تو اس اعتقاد کی ”نقد قیمت“ یہی ثابت ہوگی اور اس لیے یہ عقیدہ غلط ٹھہرے گا چنانچہ جب کوئی سہی نظریہ نتائج کے عملی مشاہدہ سے اخذ کیا جاتا ہے اور صحیح ثابت ہوتا ہو تو اس کی ”نقد قیمت“ بہ قول حامیانِ علمیت اُس کی صداقت کو ثابت کرتی ہے۔

علمیت کے اس عنصر کو تجربی عنصر کہنا بے جا نہ ہوگا۔ یعنی عقیدہ کی صداقت کا معیار جیتے جاگتے تجربہ پر مبنی ہے لیکن یہ غور طلب ہے کہ کون عقیدہ اور کس حد تک اس آزمائش کا تحمل ہو سکتا ہے۔

(ب) دوسرے معنی۔ دیگر منطقی قضایا کے ساتھ ہم آہنگی۔ عقائد جدا جدا اور ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ ہم یہ نہیں کر سکتے کہ طبیعیات میں ایک طرح کا سالمہ مانیں اور کیمیا میں دوسری طرح کا، خواہ اپنی اپنی جگہ دونوں سے علیحدہ علیحدہ کام چل سکتا ہو، اگر ہم اس طرح متضاد عقائد کو ماننا شروع کر دیں، جیسا سائنس میں بعض اوقات ہوتا بھی ہے تو ہماری عقل کا فرض ہے کہ باہمی اختلافات کو دور کر کے ہم آہنگی پیدا کریں۔ کائنات کے متعلق کوئی نیا عقیدہ جو پرانے عقائد سے ہم آہنگ نہ ہو (مثلاً کوپرنس پر مقابلہ پٹیلیموس) تو وہ عقیدہ یا تو پرانے عقائد سے دب جائے گا یا پھر اپنے اندر بد بردارے عقائد کو ڈھال لے گا۔ نیچر مطابقت باہمی ہونا چاہئے اور جہاں دونوں نظرے اپنی نقد قیمت کے اعتبار سے ٹھیک معلوم ہوں (مثلاً زمین کے متعلق نظریہ) تو پھر فیصلہ کی بنا ”سادگی“ پر رکھنا چاہئے۔

چنانچہ حق کی مقدار میں بیہم تغیر ہوتا رہتا ہے کسی عقیدہ کو ہم صرف اس وقت

عمل کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ پنچا سبب سرخ ہوا اور کچا سبب سبز ہو، بلکہ ضرورت صرف اس قدر ہے کہ سبب کی صفت میں یہ اہم فرق، ذہن کو کسی نہ کسی علامت کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے۔ چنانچہ رنگ دیگر علامات کی طرح ایک علامت ہے۔ اگر حیات اندرونی علانق کی بیرونی علانق کے ساتھ توازن کا نام ہے، یا خارجی اسباب کے اختلافات ہمارے کردار کے اختلافات کو مستلزم ہیں، تو وہ نفس جو خارجی اختلافات کی "علامات" اپنے اندر رکھتا ہے، حیات کے لئے کارآمد نابات ہو سکتا ہے، اگرچہ اُس کے پاس جو دنیا کی مکمل تصویر ہے وہ فی الحقیقت دنیا کے مطابق نہ ہو، چنانچہ اولاً حق وہ ہے جو معین بقا ہوا وراثاً یہ کہ خوش حالی کا باعث ہو، الغرض حق وہی ہے جو زندگی میں کارآمد نابات ہو۔

نفس انسانی کے اس حیاتیاتی نظریہ کی بنیاد پر ویسٹروسی اپنے نظامِ عملیت کے آلاتیت (INSTRUMENTALISM) کہتا ہے یعنی تصورِ فروغِ حیات کا ایک آلہ ہے نہ کہ ماہیتِ اشیا کا ترجمان، ہر ویسٹروسی اپنی خود ساختہ عملیت کو "انسان پرستی" کہتا ہے یعنی انسان کے لئے حق وہی ہے جو کسی مافوق الفطری ہستی کے اغراض کے بجائے خود اُس کے اغراض کے لئے مفید نابات ہو۔

۷۲۔ زمانہ حال کی عملیت کا یہ اصول کہ "وہی عقیدہ ٹھیک ہے جو کام آئے تعین مفہوم کا محتاج ہے اس لئے کہ کام آنے" کے معنی مختلف موقعوں پر مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس فقرہ کے حسب ذیل معانی ہو سکتے ہیں۔

(۱) نقدِ قیمت یعنی کام آنے سے مطلب یہ ہے کہ ایک عقیدہ جن احساسات، لذات اور آلام کا مدی ہو وہ اس کے تسلیم کرنے سے بلا واسطہ وقوع پذیر بھی ہو جائیں۔

مثلاً اگر میرا عقیدہ ہے کہ دنیا چپٹی ہے تو لازماً میں تصور کروں گا کہ اگر اسپرنگ فیلڈ بسٹن کے مغرب میں ہے اور البانی اسپرنگ فیلڈ کے مغرب میں ہے تو البانی بھی بسٹن

بڑوسیوں سے عقائد کا اختلاف اتنا ہی بُرا ہے جتنا ذاتی اختلاف۔ لہذا مناسب یہی ہے کہ جس طرح ہم اپنے ذاتی عقائد میں ہم آہنگی پیدا کرتے ہیں، اُسی طرح اپنے عقائد اور اپنے ہمالیوں کے عقائد کے درمیان بھی ہم آہنگی پیدا کریں۔

چنانچہ ”انفرادی علمیت“ سماجی علمیت کی تابع ہے۔ وہی عقیدہ صحیح ہے جو اپنے نتائج کے اعتبار سے کثرتِ اناس کے لئے مفید ہو (اور آخر درجہ میں کل انسانیت کے لئے) اس بنا پر کسی عقیدہ کے صحیح اور حق ہونے کا فیصلہ ایک طویل سماجی تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ امریکہ میں آج کل سماجی علمیت ہی رائج ہے جس طرح ڈین پاؤنڈ کا فلسفہ قانون سماجی ہے اور جس کی رو سے صرف وہ قوانین صحیح ہیں جو جملہ اغراض و مقاصد انسانی پر نظر کرتے ہوئے، زیادہ سے زیادہ اغراض کے حصول میں معین ہوتے ہیں۔ پروفیسر ڈیوی کا اسکول کولمبیا، نیو یارک اور دیگر مقامات پر اسی امر کا مدعی ہے کہ صرف وہ عقائد صحیح ہیں (خواہ وہ مذہب کے متعلق ہوں یا اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے متعلق) جو تجربہ سے طویل آزمائش کے بعد انسانی بہبودی کے ضامن ہوں۔ ڈیوی اس پر یہ اور اضافہ کرتا ہے کہ کوئی مادرائی اور آفاقی اصول اس شرط کو پورا نہیں کر سکتا۔ ولیم جیمز کا خیال تھا کہ انسانی مسرت کے لئے ندامت ضروری ہے۔ (ملاحظہ ہو عزمِ بالا عقائد میں رد عمل اور خدا پرستی اور دیگر مقالات جیمز)

کارآمد قرار دے سکتے ہیں جب وہ دوشترطیں پورا کرتا ہو، یعنی خود اس کی کچھ نقد قیمت“  
ہو اور دوسرے عقائد سے مربوط ہو (علیت از جنس حلقہ)

(د) اعلیٰ قدریں۔ عقائد کے نتائج کے اعتبار سے علیٰ قواعد کے علاوہ، ان کے وہ اثرات بھی جو ہمارے جذبات اور کائنات کے متعلق ہمارے انداز فکر مرتب ہوتے ہیں قابلِ لحاظ ہیں کسی عقیدہ سے تسکینِ قلب، کسی سے بے چینی، کسی سے یقین، کسی تذبذب، کسی سے حرکت اور کسی سے جمود، کسی سے اخلاقی بہت اور کسی سے اخلاقی سستی پیدا ہوتی ہے۔ جب عقائد کی، جیسا کہ مذہبی عقائد کا حال ہے، کوئی نمایاں نقد قیمت نہ ہو لیکن وہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو جاتے ہوں تو یہی اعلیٰ اقدار فیصلہ کن ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایسے دو عقیدے جو ادب باتوں میں برابر ہوں لیکن ایک رجائیت کی جانب مائل ہو اور دوسرا یاسیت کی جانب تو اول الذکر حق بہ جانب تصور کیا جائے گا لیکن واضح ہو کہ کوئی حافیِ علیت (بشرطیکہ وہ بیٹھنے کی طرح، دروغ مصلحت آمیز نہ قائل نہ ہو) محض اعلیٰ اقدار کی بنا پر کسی عقیدہ کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہو سکتا اگر پہلی دوشترطیں اس کی قسمت کا فیصلہ نہ کر چکی ہوں۔

۴۔ حق کے مذکورہ بالا تین معیاروں کی بنا پر ایک شخص کا حق دوسرے شخص کے حق سے مشابہ ضرور ہوگا خواہ بالکل یکساں نہ ہو۔ چنانچہ خطرہ کی ایک مقررہ مقدار ایک شخص کے لئے محرکِ عمل اور دوسرے کے لئے بہت ممکن ہو سکتی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ کسی کے بخت و اتفاق پر عقیدہ کا رآ مذہبات ہو تا ہو اور کسی کے لئے مشیتِ ایزدی پر علیت کے نفی معنی کا تقاضا یہ ہے کہ انسان ہر اس عقیدہ کو اختیار کرے جو اس کے لئے کارآمد مذہبات ہو، عام اس سے کہ وہ دوسروں کے عقائد سے ہم آہنگ ہو مان نہ ہو۔ اس نقدِ برہمیت کا دعویٰ حق کی صریح اضافیت ہوگا اور ہر شخص کا فلسفہ اس کے مزاج اور ماحول کا عکس ہوگا۔

کا کام بھی دیتا ہے اور بقا بعد الموت کی طویل فرصت کا خیال غفلت آفریں بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری حیات ہر جوئے اثر انداز ہوتی ہے وہ محض مستقل زندگی کا امکان نہیں ہے بلکہ مستقل زندگی کی نوعیت کا تصور ہوتا ہے۔ انہی میں یہی عقیدہ جزا و سزا کے عقیدہ سے مل جل کر شریعت اور احکام مذہبی کی پابندی کا حامی رہا چنانچہ اس کے ہاتھوں سماجوں کی شیرازہ بندی ہوئی اور اسی کے ساتھ جنگ و جدل کے دست و بازو کو بھی قوت پہنچی کیا ریاضی کے کسی قاعدہ سے باقاعدہ ہم اس کے فوائد اور نقصانات کو شمار کر کے کسی حاصل تک پہنچ سکتے ہیں؟ اور کیا اس نوعیت کے مسائل میں حق کی جانچ کا یہی طریق ہونا چاہئے؟۔

۷۷۔ اب رہا یہ سوال کہ آیا علمیت تحقیق حق کے شرائط پورے کر سکتی ہے یا نہیں۔ اس کے لئے ذیل کی مثالوں پر غور کیجئے۔

(۱) نشان کی گم شدگی۔ ان دو تفسیروں میں سے کون سا تفسیر صحیح ہے۔ ہو مر نام کا ایک شخص تھا، ہو مر نام کا کوئی شخص نہ تھا۔ منطق اور فہم عامہ دونوں اس امر کی متعنی ہیں کہ ان دونوں میں سے ایک تفسیر صحیح ہونا چاہئے۔ فرض کیجئے سارے نشان گم ہو گئے ہیں۔ ہم کچھ پتہ نہیں لگا سکتے اس لئے کہ ہر دو جانب شہادت مفقود ہے۔ ایسی حالت میں واقعات کے سکے میں ہر دو واقعات کی نقد قیمت کچھ بھی نہیں اور نہ دیگر عقائد سے ہم آہنگی یا اعلیٰ قدروں کے حصول کے نظریہ سے ہم کچھ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ چنانچہ عملیاتی اصول سے ہم کسی تفسیر کو صحیح یا غلط نہیں کہہ سکتے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بے نتیجہ اور بے امتیاز، ہونے کی حیثیت سے ہر تفسیر معنی ہی سے کورا ہے لیکن اگر تم کو اصرار ہے کہ ایک تفسیر صحیح اور دوسرا غلط ہوگا تو اس کے وجوہ عملیت کے باہر دوسرے طریق تحقیق میں ملیں گے۔

دروغ گو اس شخص کو کہتے ہیں جو گم شدہ نشانات میں کچھ معنی پہنا کر اپنا کام نکالتا ہے۔ وہ گزشتہ واقعات کی حقیقی ترتیب کے بجائے کوئی ایسی جعلی ترتیب گر لٹھ لیتا ہے

## باب عملیت کی تنقید

۴۔ کہا جاتا ہے کہ اگر ہم مختلف عقائد پر عملیت کی آزمائش کریں، تو ہم عملیت کو صحیح سمجھ سکتے ہیں۔

مسلوینی کا دعویٰ ہے کہ جمہوریت ناکام ثابت ہوئی یعنی وہ ایک غلط عقیدہ تھا، ایک عملیاتی فیصلہ ہے۔ کیا مسلوینی کا یہ خیال صحیح ہے کہ جمہوریت اٹلی میں ناکام میاب رہی۔ کیا جمہوریت کی فرار واقعی جانچ کی گئی تھی؟ کیا اس کے ساتھ مطلق العنان حکومت کا بھی جائزہ لیا گیا ہے؟ کیا کسی حکومت کی بھی جانچ پڑتال کبھی اس طور پر کی گئی ہے جیسا کرنا چاہئے تھا؟ کیا ہم عیسویت کی عملیاتی جانچ کر سکتے ہیں؟ جب گزشتہ جنگ کا آغاز ہوا تھا تو یہ آواز بلند ہوئی تھی کہ عیسویت فیل ہو گئی! یہ فیصلہ عملیاتی تھا، لیکن کیا واقعی (عملیاتی اصول پر) اس کی آزمائش بھی کی گئی تھی؟

کیا تاریخ کسی عقیدہ کے متعلق کوئی عملیاتی ثبوت پیش کر سکتی ہے؟ ایک سادہ تر عقیدہ لیجئے، یعنی بقائے روح، ذرا غور کیجئے اس کی جانچ ہم کس طرح کر سکتے ہیں۔ کانٹ نے اس عقیدہ کے صرت ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے یعنی اس عقیدہ سے اخلاقی تکمیل کی راہ کھل جاتی ہے، لیکن کیا یہی عقیدہ، ہمیں دائمی روحانی خواری اور اخلاقی پستی کی جانب نہیں لے جاسکتا؟ اس لئے کہ بقار دوام بہ یک وقت دائمی سعادت یا دائمی لعنت، دائمی عذاب، تاسع اور میزاری کا قتل ہے۔ وہ مساعی انسانی کے لئے تازیانہ



یکسانیت کا سوال ہوتا ہے وہاں عملیاتی تطابق تنفی بخش نہیں ہوتا۔

(۳) کائنات کی رنگارنگ یکسانیت۔ ماہیت اشیا کے متعلق متعدد نظریے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک واقعات کے مطابق اور کارآمد ہے۔ فسطے کا خیال تھا کہ اس طرح فلسفہ کائنات کے دو نظام ہیں جن میں سے ہر ایک واقعات کے مطابق اور کارآمد ہے۔ ایک تو اسپنوزا کا جبر محض کا نظریہ اور دوسرا تصورات کا نظریہ قدر۔ انسان اپنی افناد و مزاج کے لحاظ سے ان میں سے کسی ایک کو انتخاب کر لیتا ہے اور یہ ۱۸۹۰ء، ۱۸۹۲ء، ۱۸۹۶ء فرض کیجئے کہ اس طرح کے متعدد مدلل نظریے ہیں جن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی کے پسند خاطر ہے تو کیا یہ سب نظریے صحیح ہوں گے، جو اس نظریہ کے حامی ہیں اُن کا یہ دعویٰ نہیں کہ یہ سب کے سب نظریے صحیح ہیں اس لئے کہ اُن کے نزدیک حق وہ جو ہر ہے جو مختلف رنگوں میں ظاہر ہوتا ہے اگر گٹ کے مختلف رنگوں میں حقیقت کا مستقر کوئی ایک رنگ نہیں بلکہ اس کی وہ خاصیت ہے جس کے ذریعہ وہ مختلف رنگ بدل سکتا ہے

نفس انسانی ہمیشہ ایسے حق کا متذاشی ہوتا ہے جو اس کی خواہشات سے آزاد اور اس کی قوت تحقیق سے باہر ہو۔

۴۔ عملیت کی ایک مرکزی خرابی یہ ہے کہ جب ہم نے کسی عقیدہ کو خود انتخاب کر کے اختیار کیا تو وہ عقیدہ ہی کیا رہا۔

انتخاب کئے ہوئے نظریہ پر یہ شک ہوتا ہے کہ ہمارے رجحان اور پسند نے ثبوت کا پلہ منانے طور پر جھکا دیا ہوگا اس طرح عقیدہ جبر محض خیالی و داخلی ہونے کی ہر رنگ جاتی ہے حالانکہ عقیدہ نام ہے کسی ایسی شے کی جانب رجوع ہونے کا جو حقیقی مستقل اور معروضی ہو۔

عملیت کی منطقی غلطی یہ ہے کہ وہ مبتدا و خبر کو غلط منکوس کرتی ہے یعنی وہ قضیہ

ملے مبتدا اور خبر کی اصطلاح میں عام ہم ہونے کی وجہ سے اختیار کی گئیں۔ ان کے مقابلہ میں منطق کی اصطلاح میں

موضوع و محمول ہیں۔ مترجم

جو مرد و جملاات سے ہم آہنگ ہو کر چل جاتی ہے، حالانکہ اُس سے اُس کی ذاتی غرض اپنے ہوتی ہے، چنانچہ ایسے موقعوں پر گواہ سے جرح اسی لئے کی جاتی ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس کا بیان کہاں تک اُن واقعات کے مطابق ہے جو دوسروں کو بھی معلوم ہیں اور اس عملیاتی جانچ سے اکثر جھوٹوں کی پول کھل جاتی ہے۔ مگر فرض کیجئے کہ کوئی ایسا شاطر دروغ گو اور ماہر کذب و افترا ہے جو گرفت میں نہیں آتا تو کیا اس کے بیان کو سچ سمجھا جائے گا۔ اس مسئلہ سے قدرتی طور پر ایک اور مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

دہا کل نقل۔ دنیا میں کھل نقل کی مثالیں ہست خا دیں۔ ایک سکہ دوسرے سکہ ٹھنی ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ دو آدمی ایک کھل کے تھیلوں میں سکوں کی یکساں تعداد و بنگ سے لیتے ہیں اور نادانستہ ایک دوسرے کا تھیلہ اٹھا کر لے جاتے ہیں۔ عملیاتی معیار سے کوئی امر ایسا نہیں ملتا کہ اُن کے اس عقیدہ میں لغزش پیدا کر سکے ہر ایک کے پاس اس کا اپنا ہی تھیلہ ہے لیکن کیا دونوں کا یہ عقیدہ صحیح ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو ہم کو حق کی کوئی دوسری تعریف تلاش کرنا چاہئے۔

اس معاملہ میں تھیلوں کے یکساں ہونے میں کسی امر کا دار و مدار نہیں ہے اور نہ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کوئی مجبوری لاحق ہوتی ہے لیکن بہت سے معاملات ایسے ہوتے ہیں جہاں یکسانیت کی اہمیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اگر آپ رائبرائنٹ کے کسی شاہکار کی ہو بہو نقل (اصلی شاہکار سمجھ کر خریدیں اور بعد کو آپ کو یہ معلوم ہو کہ وہ نقل ہے، تو اُس کی کیا وقعت رہ جائے گی؟ اس کا اندازہ آپ کو اس لطیف سے چلے گا جو ایک نوادر کے ذخیّر کرنے والے کے متعلق مشہور ہے۔ اُس کے دشمن نے اُس کی بیش بہا تصاویر چرلنے کے بجائے اُس کے دل پر اُس سے زیادہ کاری چوٹ لگائی، وہ اس طرح کہ اُس نے اُس کے نوادر کی ہو بہو نقل کی۔ مالک نوادر خود حیران رہ گیا کہ کون اصل ہے اور کون نقل جہاں انفرادی

میں کہاں تک کام آسکتے ہیں۔ اخلاقیات میں (ملاحظہ ہو بند ۶۵) عملیت کا معیار اُس کا افادہ ہے یعنی بڑی سی بڑی تعداد کی بڑی سی بھلائی یا بہبودی کی کوئی تدریس، چنانچہ کوئی (شوہن ہار کو چھوڑ کر) اُس عمل کو اچھا نہ کہے گا جس کا نتیجہ یہ ہو کہ نسل آدم نیست ہو رہو ہو جائے لیکن رفاہ عام، بقایا خوش حالی کو معیار حق نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ فیصلہ کہ رفاہ عام کن امور پر مشتمل ہے اس بات کے طے کرنے پر منحصر ہے کہ حق کیا ہے؟ جنگ کے زمانے سے یہاں یہ احساس شدت سے ہو گیا ہے کہ کیا صنعت و حرفت کیا سیاسیات، اعتماد نفس، سماجی بہبودی کی شرط اول ہے۔ اور اعتماد نفس افراد کے عزائم کی وہ کیفیت ہے جس کے لحاظ سے ہر فرد سماج کے مقاصد پورا کرنے کی جی جان سے کوشش کرتا ہے۔ افراد اپنے گروہ سے اُس وقت تک کیجان نہیں ہو سکتے جب تک اُن کو اپنے گروہ کی مدد پسندی اور نیک نیتی پر اعتماد نہ ہو۔ خوش حال گروہ وہ ہے جس کے قائد اور افراد دونوں اپنے ادھر کا نٹ کا "قانونِ فرضیت" حاکم کر لیتے ہیں۔ کانٹ کا قانون، بہبودی کے منافی نہیں بلکہ اُس سے متقبل ہے۔

ایسا قانون فرض، حیاتِ انسانی کے انصرام کے لئے از بس ضروری ہے اس لئے کہ اعمال کے نتائج انتقضا محال ہے ایک تو اس وجہ سے کہ ان کا سلسلہ لا متناہی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ نتائج کی کیفیت میں گونا گوں فرق ہوتا ہے (ملاحظہ ہو جے۔ ایس۔ مل کی افادیت) تیسری کہ کوئی میزان ایسی ایجاد نہیں ہوئی ہے جو لذات کو آلام کے ساتھ تول کر فیصا کر سکے (ملاحظہ ہو لیکی: تاریخ اخلاق یورپ، باب اول)

۷۸۔ یہ امر سانس میں نہایت اہم ہے کہ ہم نے کسی مفروضہ کو بر بنائے واقعات اختیار کیا ہے یا محض پسند خاطر ہونے کی بنا پر۔ واقعات کے لحاظ سے انتخاب مفروضہ کی نقد قیمت کی بنا پر (بند ۷۲) سانس کی یہ خصوصیت، عملیت کی خصوصیت نہیں، کم از کم ہمارے پاس اس کے کافی وجوہ ہیں کہ اس خصوصیت سانس کو عملیت کی جانب مخصوص کر سکیں ہم کسی سنگ

”کل صحیح تضایا کا رآمد ہوتے ہیں“ کا عکس یہ کرتی ہے ”کل کارآمد تضایا صحیح ہوتے ہیں“ منطقی اصول سے اس معکوسیت میں مغالطہ ہے ”کل کوے کا لے پرند ہیں“ سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ کل کا لے پرند کوے ہیں، ہم صرف صحیح صحیح یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی پرند جو کالا نہ ہو وہ کوا نہیں ہو سکتا، چنانچہ مسئلہ موجودہ میں بھی ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”جو تضایہ کارآمد ثبات نہ ہو وہ صحیح نہیں ہو سکتا“، الحاصل سببی علیت غلطی کا سراغ لگانے میں کارآمد ثبات ہوتی ہے جبکہ ایجابی علیت ثبوت حق میں قاصر ہے۔ (ملاحظہ ہو خدا کے معنی: ص ۱۲)

صرف ایک صورت ہے جس میں تضایہ کو قطعی طور پر معکوس کر سکتے ہیں مثلاً کل مثلث متوازی الاضلاع متوازی الزوا یا اور کل مثلث متوازی الزوا یا متوازی الاضلاع ہوتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتدا و خیر اپنی وسعت دالت میں مساوی ہیں چنانچہ اگر صحیح تضایا اور کارآمد تضایا بھی اسی طرح اپنی تعبیر و دالت میں مساوی ہوں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ کارآمد ہونا صحیح ہونے کا معیار ہے، اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ کائنات کی بنا رحم و کرم پر ہے یا اس کو ہمارے لئے موزوں بنانے پر ہے تو وہ تمام مقادیر صحیح تصور کئے جائیں گے جو معین حیات آرام دہ یا تسکین بخش ہوں اور اس بنا پر عملیاتی جانچ ٹھیک ثبات ہوگی لیکن اس لحاظ سے عملیت کی قدر و قیمت ایک نیک خیالی پر مبنی ہوگی نہ کہ وہ نیک خیالی (رحم و کرم پر بنا) عملیت پر علیٰ ہذا ایک بنیادی عقیدہ مثلاً موزونیت کائنات، عملیاتی طور پر ثبات نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ تو عملیت کے ثبات کرنے میں کام میں لایا گیا ہے

آخر الامر یہ ہے کہ عملیت اپنے ثبوت کے لئے ایک غیر عملیاتی حقیقت کی محتاج ہے اور اپنا معیار خود اپنے اوپر استعمال کرنے سے معذور ہے۔ (ملاحظہ ہو، خدا کے معنی ص ۱۲)

۴۴۔ اب لائیے ذرا یہ دیکھیں کہ تصورات، اخلاقیات، سائنس اور مذہب کے میدانوں

لے ابتدا و خیر کی اصطلاحیں عام فہم ہونے کی وجہ سے اختیار کی گئیں، ان کے مقابلہ میں منطق کی اصطلاحیں موضوع و محمول ہیں۔ مترجم

۷۹۔ آلائیت میں علیاتی جز و صرف اگر قادر ہے کہ وہ عقلیت کے مستحکم اور اٹل حقائق اختیار کرنے کے بجائے چند لچکدار تصورات پر تجزیہ و آزمائش کرتا ہے اور یہ یکم کرتا ہے کہ ہمارے مستقل سے مستقل ذہنی قوتوں میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔ اگر آلائیت کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ ہمارے خیال اور علمی زندگی میں تجربہ پرستی کی اسپرٹ پیدا ہو جائے تو ہر شخص کو آلائیت کو بلیک کہنا چاہئے لیکن سوال یہ ہے کہ اس کی حد کیا ہے؟ کیا ہر شے گذرتی اور ہر شے ادنیٰ بدلتی رہتی ہے۔ کیا جسے میں تاج کھکتا ہوں وہ کل جھوٹ ہو جائیگا؟ اور اس لئے مجھے کسی بات کا یقین نہ کرنا چاہئے۔ اگر آلائیت یہ ہے تو دور سے سلام ہے۔

ہر اختیار یہ جانتا ہے کہ کوئی شے ایسی ہو جو اپنی جگہ سے نہ بے یعنی وہ حالات جن کے اندر وہ اختیار کیا جا رہا ہے اور جن کے قائم اور غیر متغیر ہونے پر اختیار کا دار و مدار ہے ریاضی دان کا لامساوات کے ہر عمل میں یکساں قیمت رکھتا ہے ورنہ سارا عمل بے معنی ہو جائے گا۔ علی ہذا نفس جو اختیار اور تجربہ کرتا ہے یکساں رہنا چاہئے اور اپنی تحقیقات کے مفہوم کو ابتدا سے انتہا تک یکساں رکھنا چاہئے ورنہ غلط بحث ہو جائے گا جہاں افراد اور نساؤں کے کچھ مسائل ایسے ہیں جو وقتہ فوقتہ بدلتے رہتے ہیں، وہاں حیات کے کچھ مقادیر ثابت رہتے ہیں۔ اگر ہماری ہر عادت اور بنیاد آزمائشی اور ہر معیار جانچنی ہو تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے ہم کسی ایسے گھر میں رہتے ہو جس کی بنیادیں اندر ہی اندر کھسک رہی ہوں اور جس کی چھت ہمارے سر پر گھیل رہی ہو۔ اس کے علاوہ ہر اختیار کا مقصد کسی مسئلہ کو حل کرنا یا کسی چیز کا علم حاصل کرنا ہوتا ہے جو ایک مرتبہ حاصل ہو کر باقی رہے مسئلہ بعد میں تحقیق حق میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے لیکن اس اضافہ کو کوئی مستقل جزو بھی چاہئے جو ہر اضافہ ہو۔ اگر ایسا ہو کہ تجربہ سے جو علم حاصل ہو وہ ناسل ہو نہ اسے تو پھر علم حاصل کرنے کا جو محرک تھا وہی ختم ہو جاتا ہے۔

اگر اختیاریت برہم اختیار کریں آپہں معلوم ہوگا کہ اگر استقلال اصول کو ہم ترک

مفروضہ کو اس طرح جانچتے ہیں کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مفروضہ کن کن واقعات کو مستلزم ہو اور پھر یہ دیکھتے ہیں کہ یہ واقعات کہاں تک مشاہدہ میں آ سکتے ہیں اور مشاہدہ کر کے اس کا فیصلہ کرتے ہیں کہ آیا یہ واقعات وہی ہیں جو اس مفروضہ کو اختیار کرنے سے لازم آتے تھے ظاہر ہے کہ اس عمل میں ہم منطقی قیاس اور مشاہدہ سے کام لیتے ہیں جس میں نجی رائے کو بالکل دخل نہیں۔

یہ مفروضہ کہ سائنس کی ترقی کی راہ برابر با برابر ہے انسانی اغراض کے نشانات ملتے ہیں۔ سائنس جن حقائق کی تفتیش میں لگی رہتی ہے، وہ ایسے ہوتے ہیں جن سے ہماری اغراض وابستہ ہیں۔ ہماری اغراض سوالات پیش کرتے ہیں، جوابات دینا سائنس کا کام ہے اور یہ جواب کائنات کے متعلق اچھے سے اچھا اور بُرے سے بُرا ہو سکتا ہے۔ سائنس کا اصول یہ ہے کہ انسان کی بُری سے بُری غرض حقیقت کے ایک ذرے پر بھی بھاری قرار نہیں دی جاسکتی۔ قوانین فطرت اور باقاعدہ نظام قدرت ہم قدرتی طور پر اس لئے چاہتے ہیں کہ ہمیں قابلِ اعتماد ماحول کام کرنے کے لئے ملے۔ علیٰ ہذا ذروں اور برقیوں وغیرہ کی تحلیل کی پیہم کوششیں اس لئے ہیں کہ ہم اپنی اغراض کے لئے حسبِ دل خواہ ترکیب نہیں نئے سکے جب تک کہ اُن کی تحلیل نہ کر لیں، ہمارے اس مفروضہ کا کہ کائنات میں قوانین اور عناصر کا وجود ہے علیٰ محرک ہو سکتا ہے لیکن اس مفروضہ کے تحت میں جو تحقیق ہم کرتے ہیں وہ اس مفروضہ سے بالکل آزاد ہے۔ نہ کوئی مفروضہ ہمارے اکتشافِ قانون کو خود بناتا ہے اور نہ وہ کسی قانون کی خلاف ورزی کو جس کو تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہیں خارج کر سکتا ہے۔ قوانین فطرت اور ماہیت امشیاء کے اکتشاف کی کوشش میں ایک خاص بات یہی ہے کہ قوانین اور امشیاء ہماری ذاتی خواہشات سے بالکل بے نیاز ہیں۔

اس لئے عملیت میں سائنس کا طریق تحقیق نہیں چل سکتا جہاں تک آلاتیت (جو عملیت ہی کی ایک نوع ہے) سائنس کا شعبہ تصور کی جاتی ہے۔ اس کو عملیت سے خارج سمجھنا چاہئے۔

شہادت نہیں ملتی تو ہم کو اس کے باہر شہادت تلاش کرنا چاہئے۔ یہاں ہماری توقعات کو نفی میں جواب کے لئے تیار رہنا چاہئے اس لئے کہ یہاں اگر بہتر سے بہتر عقیدہ، عقیدہ کے دائرہ ہی سے نکل جاتا ہے اور اس لئے کارآمد ثابت ہونے کے بجائے بیکار ثابت ہوتا ہے۔ ۸۱۔ الحاصل عملیت اس سوال کا آخری جواب نہیں ہے کہ ہم اپنے عقائد کس طرح بناتے ہیں لیکن اس کے معنی نہیں ہے کہ عملیت کا کوئی مصرف ہی نہیں۔

عملیت نے اس حقیقت پر سے پردہ ہٹا دیا ہے کہ حق ایک ایسی چیز ہے جس پر ایمان لانے کے لئے علمی کوشش کی ضرورت ہے نہ کہ ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر تلقین کے انتظار کی۔ ایک سرجن بغیر قطعی طور پر یہ جاننے کے عمل جراحی سے مریض کی جان بچے گی یا نہیں کبھی مذہب میں نہیں رہتا، اس کو کسی نہ کسی مفروضہ پر فوراً عمل کرنا پڑتا ہے۔ سارا فرق حق تک پہنچنے کے ارادہ اور تحقیق حق کے ارادہ میں مضمر ہے۔ ہماری تحقیق سے کوئی حق حقیقت نہیں بن سکتا۔ دوسرے عملیت نے ہماری توجہ اس جانب بھی مائل کی کہ دنیا کا بہت بڑا حصہ ناممکن اور صورت پذیر ہے۔ ہم اپنے اعمال سے دے دے واقعات میں تبدیلیاں پیدا کر سکتے ہیں۔ کسی شخص کو دشمن سمجھ کر دشمن کا سا برتاؤ شروع کر دیجئے، اگر دشمن نہ تھا تو اب دشمن ہو جائے گا کسی سے دوستی اور محبت کا برتاؤ کیجئے وہ خواہ مخواہ آپ کا دوست بن جائے گا۔ ان معاملات میں نفسی نقطہ نظر سے ایک حقیقت دوسری سے مختلف معلوم ہوتی ہے اس معاملہ میں کامیابی ہوگی یا ناکامی؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب تک آپ عمل شروع نہ کریں اس کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ کامیابی کا اعتقاد بہت کچھ فیصلہ کن ثابت ہو سکتا ہے۔ یہاں عملیت اپنے لئے ایک جائز مقام پیدا کر لیتی ہے۔

لیکن باقی امور کے لئے جہاں کائنات عالم کی خصوصیت کا سوال ہے ہمیں سختی کے ساتھ محض کام چلانے والے مفروضہ اور عقائد میں اختیار کرنا چاہئے عمل معلق نہیں رہ سکتا اسے کوئی نہ کوئی بہتر سے بہتر مفروضہ اختیار کر لیتا ہے۔ اعتقاد حیات عملی کے لئے ناگزیر ہے۔

کریں تو ہم کو اپنی زندگی میں کوئی نہ کوئی دوسری مستقل چیز داخل کرنا ہوگی۔ سولینی سیاسی اصول کے استقلال کو ترک کر کے انانیت کی استبدادیت میں گرفتار ہو گیا۔ قوت کے مقابلہ میں اصول سے ایک یہ عملیاتی فائدہ ہے کہ اس سے زندگی میں لچک قائم رہتی ہے اور نشوونو بحال رہتا ہے۔ اغتیار کا معیار کسی غیر اختیاری پس منظر کا محتاج معلوم ہوتا ہے۔

۸۰۔ مذہب اور مابعد الطبیعیات میں بالعموم عملیت زیادہ کارآمد ہے اس لئے کہ یہاں عقائد کی بنیاد کے لئے دوسرا سہارا نہیں مل سکتا۔ چنانچہ خود عملیت کو بھی بہت کچھ مذہب اور شاعری سے مدد پہنچنی ہے۔ فن کا تصور یا توٹین (Taine) کی طرح ہم یہ کر سکتے ہیں کہ وہ ایک ایسا مقام ہے جہاں ہمیں دنیاوی نجاتوں سے نجات مل کر کمال پرستی کا موقع ملتا ہے۔ اس لحاظ سے مذہب بھی فنون لطیفہ کی ایک بلند شکل ہے۔ سنتا یا ناکے نزدیک بھی فنون لطیفہ کی ہی تعریف ہے۔ دوسرا تصور فنون لطیفہ کا یہ ہے کہ ہم اُسے ایک ایسے معیار کا منظر سمجھیں جسے ہمیں عملی جامہ بھی پہنانا ہے اور اس لئے وہ قوت عمل اور قوت اخلاق کے لئے ایک نہایت پسندیدہ سہارا ہے۔ لیکن تاریخ مذاہب کی شہادت اس کے خلاف ہے۔ مذہب کی ترقی یہ ہے کہ مجاز ترقی کر کے حقیقت ہو جائے۔ مذہب کی تاریخ کا نقطہ انقلاب یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ ایک بڑھئی یہ سوچنے لگتا ہے کہ باپ دادا سے جو دیوتاؤں کے افسانے وہ سنتا آیا ہے ممکن ہے کہ وہ حرف بہ حرف صحیح ہوں۔

صرف مذہب ایک ایسا میدان ہے جہاں ہم کو معروضی حقیقت مل سکتی ہے اور وہی ایک ایسی شے ہے جس کے مل جانے سے ہم کو نجات مل جاتی ہے کیونکہ مذہب نام ہے نفس انسانی کے اس شے کی سمت رخ کر لینے کا جس کو وہ سب سے زیادہ حقیقی سمجھتا ہے اس لئے کہ اس خدا کی ہستی کیا ہوئی جس پر ہم اعتماد نہ کر سکیں لیکن ہر عقیدہ انسان ہی کا بنایا ہوا ہوتا ہے چنانچہ خدا کا تصور بھی جیسا کہ والٹیر نے کہا ہے ہمارا ہی بنایا ہوا ہے۔ ہم اس رسی کو اوپر کس طرح پھینک سکتے ہیں جس کا سرا ہماری پیٹی میں اٹکا ہوا ہے۔ اگر مذہب میں ہم کو



# نوع سوم

## وجدانیت

### باب

#### احساس، ذریعہ علم کے طور پر

۸۲۔ کیا لا آدریت، کیا عملیت اور کیا وجدانیت، سب کے پیر و کم از کم ایک امر پر متفق ہیں وہ یہ کہ عقل، مابعد الطبیعیاتی حقائق تک نہیں پہنچ سکتی، لیکن جب کوئی لا آدری، مابعد الطبیعیاتی عقیدہ کو ٹھکرا کر آگے بڑھنا چاہتا ہے اور عامی عملیت اُسے کارآمد سمجھ کر اس کا سہارا لیتا ہے۔ وجدانی کا کہنا ہے کہ عقل کے علاوہ اور بھی ذرائع علم ہیں، چنانچہ اُس کی نظر انتخاب عقل اور ارادہ کو چھوڑ کر، نفس کی اُس کیفیت پر پڑتی ہے، جس کو بہم طور پر احساس کہتے ہیں۔ وجدان کی ماہیت سمجھنے کے لئے احساس کی ماہیت پر غور کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۸۳۔ احساس ایک بہم لفظ ہے، یہ کبھی جذبہ اور کبھی حسیت کے لئے استعمال ہوتا ہے مثلاً احساس رنج یا احساس مسرت یا احساس کو ٹھیس لگنا، لیکن کبھی احساس کے لفظ کو بہم اُس علم کے لئے استعمال کرتے ہیں جس کا تعلق حواس سے ہے یا جو اُس سے استعارہ کیا گیا ہے مثلاً یہ کہنا یہ سطح کھردری محسوس ہوتی ہے۔ یا اُس نے محسوس کیا کہ اُن کا طرز عمل

نہ کہ فکر و عقل کے لئے اس لئے کہ فکر کو اپنے نتائج تک پہنچنے کی کافی فرصت ہے۔  
 ہمیں یہ نہ چاہئے کہ جو کوشش قرضوں سے جاری ہے اسے دل شکستہ ہو کر چھوڑ دیں  
 عملیت مابعد الطبیعیات میں اکثر لا آوری کی جانب زیادہ مائل ہوتی ہے۔ قیاس یہ ہے  
 کہ کائنات کی ہر وہ شے جو ہم پر موثر ہوتی ہے اس کے اور ہمارے درمیان میں کچھ ایسے  
 ملائے والے خطوط ہیں جن کا سرخ لگایا جاسکتا ہے۔ کوئی حقیقت ایسی نہیں معلوم ہوتی  
 جہاں تک ہماری رسائی نہ ہو سکتی ہو۔

---

حیوانی زبان علم و عمل کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس میں علم سے عمل جدا نہیں ہو سکتا۔ وہ ایک طرف ایک طرح کا اعلان اور دوسری طرف ایک حکم ہے مختصر یہ کہ وہ احساس کی زبان ہے اور احساس اس طور پر ایک غیر تقسیم شدہ ذہنیت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ کچھ عرصہ سے قوائے نفسانی کی وہ تقسیم جو عقل، احساس اور ارادہ کو نفس کی تین مستقل اور جدا گانہ قوتیں قرار دیتی ہے ماہرین نفسیات کی نکتہ چینی کا موضوع ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ احساس ایک تحریک جذبی کی حیثیت سے عمل کا آغاز ہے، اور اس لئے وہ ارادہ میں جذب ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت اُن احساسات میں خاص طور سے واضح تر معلوم ہوتی ہے جو جبلت سے قریب کا تعلق رکھتی ہے۔ خون کا احساس اُس رد عمل کی پہلی منزل ہے جو بھاگنے اور چھپنے کی ترغیب دیتا ہے۔ علیٰ ہذا غصہ کا احساس عداوت کی ابتدائی شکل ہے لیکن اس کے ساتھ یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ احساسات کا ماخذ علم ہے جو محرک بن کر رد عمل کو مرض ظہور میں لاتا ہے۔ خون اور غصہ دونوں میں ناخوگوار حالات کا تیز اور شدید شعور ہوتا جو اس لئے ہم تعلیم اور نفس کے شعوری پہلو کو قطع نظر کر کے احساسات کو مطلقاً نفس کے عملی پہلو کے حوالہ نہیں کر سکتے۔ احساسات میں دونوں کا حصہ ہے۔ وہ ایک شورش انگیز علم ہے وہ اس بات کا علم ہے کہ کائنات عالم کا توازن بگڑا ہوا ہے اور عمل کا طالب ہے وہ ایک تصور ہے جو ارادہ کی جانب حرکت کر رہا ہے چنانچہ احساس کو نہ تو عقل و ارادہ کے ساتھ ایک مستقل انسانی قوت تصور کرنا چاہئے اور نہ یہ سمجھنا چاہئے کہ وہ ارادہ میں ضم ہو گیا بلکہ اُس کو وہ ابتدائی نفسی کیفیت سمجھنا چاہئے جس سے عقل و ارادہ کی شاخیں بھڑکتی ہیں۔



۸۶۔ بیشک ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حیوانات عقل نہیں رکھتے اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان احساس کے معاملہ میں حیوانات کے مقابلہ میں کمزور تر ہے۔ برخلاف اس کے، باوجودیکہ عقل

مخالفانہ تھا۔ اس ابہام کا ماخذ یہ ہے کہ عقل اور ارادہ کا ارتقا ایک ایسی قدیم ذہنیت سے ہوتا ہے جہاں یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممتاز نہیں ہوتی ہیں چنانچہ اس پر اہلین ذہنیت کا نام احساس ہی نہایت موزوں معلوم ہوتا ہے۔

نفس کے اندر اس کے مقام کا پتہ ان اختلافات سے چلتا ہے جو زبان نفس انسانی اور نفس حیوانی کے متعلق ظاہر کرتی ہے۔

۸۴۔ حیوانات کے بھی زبان ہوتی ہے وہ اشاروں سے اپنا مطلب ادا کرتے ہیں بالخصوص جھنڈ بنانے والے حیوانات میں یہ علامتیں بڑی پیچیدہ اور باریک ہوتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم ان کے کما حقہ علم کا دعویٰ نہیں کر سکتے، اتنا کہہ سکتے ہیں کہ حیوانات کی زبان حروف فجائیہ سے مرکب ہے۔ کسی آواز کے معنی خطرہ ہوتا ہے، کوئی غذا کے معنی رکمتی ہے۔ غرض کہ ایک نعرہ، ایک نما اور ایک اشارہ میں حیوانات اپنا سارا مافی الضمیر ادا کرتے ہیں۔

انسانی زبان میں معانی کے اجزاء کے لئے علیحدہ علیحدہ علامتیں ہوتی ہیں۔ ہر لفظ کسی نہ کسی شے کا قائم مقام ہوتا ہے اور اس کے معنی دوسرے لفظوں کے ساتھ مل جل کر ظاہر ہوتے ہیں۔ چنانچہ انسانی زبان کی یہ اکائیاں طرح طرح سے آپس میں مل جل کر جملہ بناتی ہیں۔ بیانیہ جملہ جہاں تک عمل کا تعلق ہے اپنی جگہ مکمل معنی کے حامل نہیں ہوتے۔ گھاس کے جگل میں آگ لگ گئی ہے۔ ایک ایسا جملہ ہے جو ایک مخصوص عمل چاہتا ضرور ہے لیکن اس عمل کو متعین نہیں کرتا، وہ یہ سوال باقی چھوڑ دیتا ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہئے۔ اور اس طرح مختلف تدابیر اور مختلف راہوں کی راہ کھلی رہتی ہے۔ اس جملہ کے مقابلہ میں ”آگ! آگ! آگ! نعرہ زیادہ معنی خیز ہے۔ اس لئے کہ وہ آگ آگ کی بکار سے مناسب ارادہ طلب کرتا ہے۔ جہاں تک میرا خیال ہے حیوانی زبان میں بیانیہ جملہ کا وجود نہیں۔ انسانی زبان تخلیقی ہے۔ وہ عمل کو سلب کر کے عقل آرائی کے لئے راہ صاف کرتی ہے۔

قرب ترین راستہ ہے اور نہی گویا تید و بند سے نجات پانے کی خوشی ہے۔

ہمدردی یعنی دوسرے کے درد کے احساس میں، دوسرے شخص کی نفسی کیفیت کا ادراک شامل ہوتا ہے۔ غیر ہمدرد شخص کی آنکھیں گویا دنیا کے اہم واقعات کی جانب بند ہوتی ہیں۔ سردہری میں صرف جذباتی ہی رنگ بھیکا نہیں ہوتا بلکہ حق بینی کی صلاحیت بھی کم ہوتی ہے۔ چنانچہ سردہر انسان احمق اور گٹھل بھی ہوتا ہے۔

العرض احساس کا ایک اہم جز، حق جوئی ہے جس کے بغیر ہم حقیقت سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتے۔

۴۔ ہمیں امکان بھر مابعد الطبیعیاتی علم کے سرچشموں کا سراغ لگانے کی ضرورت ہے اس کے لئے یہ کیا ضرور ہے کہ علم کی اس ابتدائی حالت ہی کی جانب رجوع کیا جائے جو احساس پر مشتمل ہوتا ہے اور جو انسان اور حیوان میں مشترک ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عقل قوت تحلیل و ایجاد ہونے کی حیثیت سے علم کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے لیکن احساس اجتماعی حالات کے مقابلہ میں ایک ایسا اجتماعی رد عمل ہے جو بہت سے فوائد اپنے دامن میں رکھتا ہے اور جس کو اس فوائد کے اردو حام میں کھونہ دینا چاہئے۔

یہ ہم جانتے ہیں کہ حیوانات کی جبلی قوتیں (تو ہم بہستی تو ان پر کیا کیا حاشیہ چڑھاتی ہے) بسا اوقات ماحول کا نہایت تیز احساس کرتی ہیں۔ ان کا ادراک ہمارے ادراکات پر اکثر سبقت لے جاتا ہے اور ہم کو اجنبیا ہوتا ہے کہ فلاں بات ان کو کیسے معلوم ہو گئی۔ کیڑے مکوڑوں کے ہوش مندرجہ طرز عمل، برگسان کی علمی تجسس کا موضوع رہے ہیں (ملاحظہ ہو برگسان کی بحث جو جبلت اور فہم پر کی گئی ہے تخلیقی ارتقاء باب دوم جس میں اس نے فائدہ اور یکہ کام کے نظریات کو بھڑوں اور دوسرے کیڑے مکوڑوں پر منطبق کیا ہے۔ غیاں یہ ہے کہ حیوان کسی نظر یہ کی تشکیل سے معذور رہے لیکن احساسی علم میں جس کا اور جبلت کا جولی دامن کا ساتھ ہے گرد و پیش کے حالات سے گو نہ جس رکھنے کی خبر دیتا ہے۔ اگر ایسا ہو

اور ارادہ حیوانات کی زندگی سے زیادہ انسان کی زندگی میں کارفرما ہوتے ہیں اس  
بھی انسانی کردار کا ایک اہم جزو ہے بعض حالتوں میں تو خاص جزو ہے بالخصوص احساس  
کی صفت جس سے ہمیں اس وقت سرکار ہے وہ یہ ہے کہ جہاں احساس ہے وہاں علم  
ہے، یعنی عالم محسوسات کے متعلق ہم سب کچھ نہ کچھ علم پارائے رکھتے ہیں۔

اس کی تصدیق غم و غصہ کے باب میں ہو چکی ہے۔ یہ وہ احساسات ہیں جن کا جہلت  
سے گہرا تعلق ہے۔ خوں اور غصہ کی بنیاد فرضی یا محض خیالی وجوہ بہ ہو سکتی ہے، لیکن  
ایک خاص امر قابل لحاظ یہ ہے کہ جب ہم جذبات محسوس کرتے ہیں تو اس کے ساتھ  
کچھ معتقدات تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، اگر آپ اس اعتقادات کو فنا کر دیں تو اس کے ساتھ  
جذبات بھی فنا ہو جائیں گے غضب ناک ہونے کے ساتھ انسان کچھ جانتا، بھی ہے یعنی  
وہ کسی شے کو معذرت، دھکی، یا گستاخی سمجھتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی انسان اس قدر دشمن  
ہو اسے کبھی غصہ نہ آئے یا یہ کہ وہ اس قدر احمق ہو کہ کوئی جس ہی نہ رکھتا ہو۔ غرض کہ غصہ  
میں ایک بیج کے علم کا شائبہ ضرور ہوتا ہے۔ یہی بات دوسرے احساسات پر راست  
آتی ہے جیسے غمی، ہنسی اور بہرہ رومی۔

ہنسی نہایت علمی شے ہے، اس کا وقوع اس وقت تک ناممکن ہے جب تک ہم اپنے  
سارے فکر و خیال پر زور دے کر مزاح کے نکتہ تک نہ پہنچیں، ہنسنے وقت ہم کائنات  
پر ایک اجماعی نظر ڈالتے ہیں لیکن ہنسی دلانے کے لئے یہ نظر فوری اور بغیر طبیعت پر زور  
دے بالکل غیر ارادی ہونا چاہئے، اسی لئے ہجو، جو فلسفہ کا بے تکلف اور بے آواز استعمال  
ہے، موثر ترین آلہ تنقید ہے۔ چنانچہ فیلسفہ کی یہ دعویٰ کس قدر دشمنانہ ہے کہ جہی باتیں  
دی ہیں جو تضحیک کی آزمائش میں پوری آزر سکیں اور چٹیل نہ بنیں۔ اگر امریکہ کے پاس  
کوئی انوکھا نظریہ علم ہے تو سچ بڑھئے تو وہ علمیت نہیں ہیں بلکہ یہ ہے کہ درک و دقت نظر  
دلیل سے بہتر ہے اور اس کی ادنیٰ شکل بذلہ نجی ہے۔ بذلہ نجی و ظرافت مقصود تک پہنچنے کا

## باب

### وجدانیت سے مراد

۸۸۔ مابعد الطبیعیات میں عقل کے مقابلہ میں وجدان پر اعتماد زیادہ قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے۔ عرفاء قدیم کا دستور تھا کہ وہ بنی نوع انسان کے سامنے ایسے امور پیش نہیں کرتے تھے جن کو ثابت کرنے کی ضرورت ہو، بلکہ ایسے جو ان کے جہم و یرتھ سے روشن نہیں ہونے کی حیثیت سے ان کی تعلیم تاثر غیر برہانی ہوتی تھی کنفیوشس اپنے آئینہ دل میں دیکھ کر بلا دلیل یہ دعویٰ پیش کر دیتا ہے کہ ہمک انسان آسمان و زمین کے ساتھ تخلیق قائم کرتا ہے اسی طرح بردہ گویا حقیقت کو دیکھ کر بلا دلیل دعویٰ کرتا ہے کہ ”خود پسندی، رنج و محن کا سرچشمہ ہے مذہبی الہامات بھی بلا دلیل ہی ہوتے ہیں، یا ان کو پیغمبروں کا کشف تصور کیا جاسکتا ہے

اور غیر مذہبی مابعد الطبیعیاتی فکر کی ابتدا بھی اسی طرح کی ہوتی ہے جیسا کہ مراد قسہ ”دیکھئے ہی کی شکلیں ہیں یعنی اس کا منشا ہے آلہ خیال کو درست کرنا، انتشار خیال کو دور کرنا و حیان لگانا، تاکہ کچھ نظر آئے۔ نالیس لٹلٹی کا مشہور نظریہ جو فلسفہ یونان کا نقطہ آغاز ہے اس دعویٰ سے شروع ہوتا ہے کہ ”کل اشیا ایک ہی شے کے مختلف مظاہر ہیں اور وہ شے پانی ہے۔“ یہ نظریہ بجائے استدلال کے جس کی نالیس نے جابٹری میں داد دی ہے وجدان ہی کا اعلان ہے۔ گویا ایک فلسفی کا وجدان ہے لیکن بہر حال ہے وجدان ہی۔

چونکہ وجدان مابعد الطبیعیات کا ایک پُرانا ذریعہ اکتشاف ہے، لہذا قدرتی طور پر جب جب عقل و قیاس سے بے اطمینانی ہوتی ہے انسان کی بازگشت وجدان ہی کی جانب

تو پھر جبلی زندگی کامیاب نہیں ہو سکتی بلکہ دائرہ حقیقت سے باہر قدم نہیں رکھ سکتا ہے۔ ہر جبلت جدا جدا جیسے خواہش غذا، گھونسلہ بنانے کی جبلت، نقل وطن وغیرہ کا تعلق کل احوال سے نہیں بلکہ اُس کے کسی نہ کسی جزو سے ہوتا ہے لیکن یہ ساری مخصوص جبلتیں ایک کلی و جمعی جبلت کی شاخیں ہیں جو حیوان کو اُس کی زندگی کے مقاصد کے سامنے لا کھڑا کر دیتی ہیں۔ اسی اجماعی یا بنیادی جبلت کو شوہن از عزم حیات کہتا ہے، باصاف لفظوں میں زندگی بہتر اسلوب پر بسر کرنے کا ارادہ یا اپنی نفس کے سطح نظر کو اپنی زندگی میں پورا کر کے دکھا دینے کا قصد کہا جا سکتا ہے۔ اسی کلی جبلت کے مقابل کل احوال کا احساس ہر جسے زیادہ صحیح لفظوں میں جس حقیقت کہہ سکتے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ یہ احساس جو غالباً عالم حیوانی میں تاریک ہے تاہم اتنا روشن ہے کہ حیوانات اُس کی روشنی میں اپنے فرائض حیات انجام دے سکتے ہیں انسان کے اندر کتابِ علم کا ایک قیمتی آئینہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کل احوال کا کل ردِ عمل، عقل کے ہر عمل کے ساتھ نوع پذیر ہوتا ہو اور عقل کی رہنمائی کرنا ہو۔ حامیان وحدانیت کا دراصل یہی اعتقاد ہے۔

---

“L'ACTION NE SAURAIT SE MOUVOIR DANS L'IRREEL”

(L'EVOLUTION CRÉATIVE, P IV)



میکانکی نظریہ کو ٹھکرا دیا جو سلسلہ تصورات کو مادہ کا محکوم مان کر فطرت انسانی کا ایک ایسا خاکہ پیش کرتی ہے جس میں تصور ہر کے اصلی خود خیال بالکل منہ ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ روسون نے اس عقیدہ کا اعلان کیا کہ ہمارے اندر انفرادیت کا احساس ایک ایسی شے ہے جو ہمیں ایک بہتر حقیقت سے روشناس کرا سکتا ہے۔ وجدان نفس انسانی کو جبر کے کرگے پر نہ ہونے بار چہ خیال کے بجائے ایک ذمی ارادہ اور مستقل بالذات عامل کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔

اسی دور میں جرمنی میں بھی ایک پیغامبر وجدان پیدا ہوا تھا جس کا نام جیکوبی تھا (ایف۔ ایچ۔ جیکوبی ۱۷۷۵ء تا ۱۸۴۱ء) وہ عقیدہ کا فلسفی کہا جاتا ہے۔ اس نے اسپنوزا کے فلسفہ کے خلاف جو خالص عقلیت پر مبنی ہے صدائے احتجاج بلند کی، اس کا خیال تھا کہ کوئی عقل سے کام لے کر انسان زندگی و اوقرت پرستی کا شکار ہو جاتا ہے کیونکہ عقل کی بساط صرف اسی قدر تو ہے کہ وہ محدود اور دھوری چیزوں کو لے کر ان کا ایک منظم نقشہ پیش کرنے تعمیر حق کے لئے کچا مال۔ بالخصوص انبا کی کلی ماہیت عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ ایسا خدا جو برہانی ثبوت کا محتاج ہو، خدا ہی کیا ہو اس لئے عقلی علم ایک طرح کی ملکیت یا کسی شے پر قابض ہونا ہے لیکن ایک اعلیٰ ترین جہتی کسی کی ملکیت نہیں ہو سکتی، البعد الطبیعیاتی حقیقت تک آپ تصورات کے بالواسطہ علم کے ذریعہ سے نہیں بلکہ بلا واسطہ دراک ہی کے ذریعہ سے پہنچ سکتے ہیں جیکوبی اس بلا واسطہ علم کو عقیدہ (GLAUBE) کہتا ہے۔ یہ وجدان ہی کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ اسپنوزا کی نکتہ چینی کے بعد کانٹ کی پہلی تنقید (تنقید عقل محض) کی تلافی کا جواب بھی جیکوبی کی جانب سے ہی ہے کہ البعد الطبیعیاتی علم حاصل کرنے کا ذریعہ وجدان ہو گا۔ لیکن جس کو جیکوبی عقیدہ اور ہم وجدان کہتے ہیں، کانٹ بھی قریب قریب اس کو تسلیم کرتا ہے، چنانچہ اپنی دوسری تنقید (تنقید عقل عملی) میں کانٹ گویا عملیت کی نبض پر ہاتھ رکھ دیتا ہے اور عقیدہ کو اخلاقی ارادہ کا اقتضا بتاتا ہے۔ اپنی تیسری تنقید اور بعض

ہوا کی ہے۔ گمان غالب ہے کہ ہر دور تفکیک میں عملیت کے آثار بھی پائے گئے ہیں۔ لیکن وجدانیت کا ہونا اُس سے زیادہ گمان غالب ہے، تاریخ فلسفہ پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مفکر عقل کی رہنمائی کے بعد وجدان ہی کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ چنانچہ افلاطون کے نزدیک علم کلام کا کام یہ ہے کہ وہ ذہن کو حقیقت کے روبرو پیش کرے۔ علم کلام عقلی تحقیق کا ابتدائی زینہ ہے۔

۸۹۔ زمانہ وسطیٰ میں مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا سنگ بنیاد ”عقیدہ“ ہی تھا۔ فلسفہ جس کا فخل ہمیشہ عقل آرائی رہا ہے عقیدہ کا مددگار یا ”دینیات کا علام“ تصور کیا جاتا تھا۔ عقیدہ علم حقیقت ہے، خواہ وہ کسی کا بلا واسطہ مستند الہام ہو یا معتقد کا ذاتی ایمان لیکن ہر دو حالات میں اُسے وجدان ہی کہا جائے گا۔

حامیان عملیت کا یہ کہنا کس قدر صحیح ہے کہ عقیدہ ایک فضیلت ہے اور اس لحاظ سے وہ ارادہ کا فعل ہے۔ حق پرستی کا تقاضا ہے کہ انسان حق کے سامنے اپنا تسلیم ختم کرے اور اُس پر عمل پیرا ہو لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وفا دارانہ ارادہ جس شے کا متلاشی ہوتا ہے وہ کوئی عزم نہیں بلکہ ادراک یا دقت نظر ہی کی ایک شکل ہے ”عقیدہ“ ہماری امیدوں کا خلاصہ یا اُن اشیاء کا تاثر ہے جو ہماری مادی آنکھوں سے اوجھل ہے چنانچہ عقیدہ اپنی ماہیت میں وجدان ہی ہے اور اگرچہ اس کے اکتشافات عقل کے خلاف نہیں ہو سکتے لیکن عقل کے ماورا ہو سکتے ہیں۔

۹۰۔ اگر عقل سے سو براعتا وہم کو وجدان سے رجوع کرنے کی ترغیب دیتا ہے تو عقل پر غیر معتدل بھروسہ کا رد عمل بھی بالآخر وجدان کی جانب مرافعہ ہی کی شکل میں رونما ہوتا ہے شاید عقل پرستی کا مظاہرہ اس قدر عام اور پر عوش طریقہ بر کسی زمانہ میں نہیں ہوا، جیسا فرانس میں دور روشن خیالی میں ہوا تھا اسی دور عقلی میں روس نے جنم لیا جس کو احساس کا دیوتا کہنا چاہئے۔ فطرت انسانی کو رائج الوقت میکا کی تعبیر سے بیزار ہو کر اُس

آگے چل کر وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ فنون لطیفہ کی پابندیوں، ایثار اور ترک لذات سے انسان اپنے ذہن کو اس قدر جلا دے سکتا ہے کہ اس کے اندر درافانی کی بھی مانگی کا وہ جہد ان عکس صاف نظر آجائے اور انسان اپنی ذات کو ایک اعلیٰ کوئی مشیت کے اندر غرق کر لے۔

فیلنگ نے کائنات کے ان اشاروں کو کہ احساسِ جمال میں اس کی خالق کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔ اہل فن کمال، مابعد الطبیعیات کا دروازہ ہے اور ”فن فلسفہ کی کنجی ہے“ مکمل طور پر اپنا لائحہ عمل بنا لیا ہے۔ (ملاحظہ ہو ریڈ ص ۵۲۳-۵۲۶)

برہمنی سے اس مسئلہ پر فیلنگ کے افکار سے غفلت برتی گئی اور شوہن امار کی یا سیت فیلنگ کے نظریہ وہدان کے مقابلہ میں دلچسپی کا مرکز بن گئی۔ انیسویں صدی دہریت کے بڑھتے چڑھتے دور سے اس قدر مرعوب ہوئی کہ وہدان کو وہ تخیل کا کرشمہ سمجھنے لگی۔ چنانچہ فن کے ساتھ شغف، فلسفہ کے میدان میں ادب نوازی سمجھا گیا۔ فیلنگ! طبع ضرور روانی تھا۔ ہمارے زمانہ میں برگسان کی تصنیفات کے طفیل میں وہدان کی آواز ادب و لحاظ کے ساتھ سنی جانے لگی ہے۔ اس لئے کہ برگسان میں ریاضی واں کی سمانی احتیاط کے ساتھ شاعر کی دقت نظر سموی ہوئی ہے۔

حقیقات سے سب سے زیادہ عظیم نشان تنقید یعنی (منقید حکم نشہ) میں وہ اس نظریہ کا حامی نظر آتا ہے کہ اعتقاد احساس کے مقصدیات پر مبنی ہے۔

لیکن اس مقام پر حسبِ عادت ایک نئی بات پیدا کرتا ہے۔ احساس سے اُس کی مراد ہمارا جالیاقتی احساس ہے یعنی ہمارا احساسِ حواس و توازن۔ چنانچہ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ احساس ”حکم“ یا تصدیق ہی کی ایک شکل ہے جس کو وہ (URTEIL KRAFT) کہتا ہے، جملہ احساسات ایک سنج کی علم و بصیرت ہی ہیں اور انہی کی سرِ اُغ رسانی کا نٹ کا ماکس فکس ہے۔ چنانچہ بالآخر وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ فطرت کے متعلق ہمارا یہ احساس کہ اُس کی انیاموزوں اور کارآمد ہیں، اس امر کی دلیل ہے کہ وہ حیاتِ سنامی کی حامل ہے اور جو صورت دہیں پائی جاسکتی ہے جہاں اصول غایت کا رفرما ہو (ملاحظہ ہو، انتخابات کا نٹ از ویٹن ۲۲۹-۲۴۰) چنانچہ کانت کا کہنا ہے کہ زمرہ فطرت کے لئے ہمارا پاس ولحاظ اس امر کی دلیل ہے کہ ہم اُس کے بابِ پشت مابعد الطبیعیاتی حیات کے آثار دیکھتے ہیں جس کو ہم خدا کہہ سکتے ہیں۔

لیکن کانت اس وجدان کی باگ ڈور دینیلی چھوڑ دینے کے خلاف ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی نفس اس قدر اعلیٰ ہو جو عقلی ادراک کر سکتا ہو اور جو نظریہ غایت کی تصدیق کرنے کے بجائے اس کو سرے سے ختم ہی کر دے چنانچہ وہ احساس کو مابعد الطبیعیات میں داخل کرنے کے ساتھ خارج بھی کر دیتا ہے لیکن ایک ایسا اشارہ کر جاتا ہے جس کو اس کے مقلدین، اشتیاق کے ہاتھوں میں لیتے ہیں۔ ان میں شیلنگ اور شوپن ہمارے خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

۹۲۔ شوپن ہمارا کارا نظام فلسفہ اسی خیال پر مبنی ہے کہ سنامی عقل ہمارے سامنے موجودات کی صورتِ سطح پیش کرتی ہے جیسے ظواہر و مظاہر اور جن کے درمیان عقل تعلقات کا ایک سلسلہ قائم کر دیتی ہے لیکن حقیقت کا بلا واسطہ علم وجدانی طور پر ہی حاصل ہوتا ہے اور وجدان ہی کی مدد سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت اور ارادہ کی ماہیت ایک ہے۔

میں کیا مبہکانیت سے اس نجات میں برگسان نے اپنے ساتھ دوسروں کو بھی شریک کیا ایک تبصرہ نگار لکھتا ہے کہ برگسان پہلا شخص ہے جس نے دہریت پرکاری ضرب لگائی۔ اس کا ہتھیار وجدان ہے جس کی عمومیت ہر جگہ کا رگر ہے

۹۴۔ برگسان کا طرہ امتیاز درحقیقت اس سعی مشکور میں مضمر ہے جو اس نے وجدان جیسے ناقابل گرفت طریق کار میں صرف کی اور اس کو مختلف موضوعات پر استعمال کر کے اس کی دست کا مظاہرہ پیش کیا۔ برگسان نے اپنے نظریہ وجدان کو ”مقدمہ البعد الطبیعیات“ میں نہایت خوش اسلوبی سے بیان کیا ہے۔ یہ مقالہ سنہ ۱۹۱۷ء میں شائع ہوا تھا۔

برگسان نے نہایت واضح طور پر بتایا ہے کہ وجدان کسی قضیہ کے متعلق ”احساساتین“ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ موجودات میں سے کسی شے کا ادراک ہے یعنی وہ ادراک جو اس ہی کی ایک نوع ہے جو دائرہ حواس کے باہر عامل ہے۔ چنانچہ اس کو غیر مرئی اور غیر محسوس لیکن دائمی اسٹیا کا ادراک کہنا، بالکل بجائے۔ چنانچہ زمان جس کو ہمارے حواس ادراک نہیں کر سکتے، برگسان کا کہنا ہے کہ اُسے ہمارا وجدان ہی ادراک کرتا ہے۔

وہ کیا کیا اشیاء ہیں جن کا ادراک وجدان کر سکتا ہے؟ حرکت اور تغیر کی مختلف شکلیں کیونکہ وقت اس کی تشکیل میں شامل ہے نفس اور اس کے علاوہ تمام جاندار ہستیاں جو جوتاتا دیگر انخاص اور وہ سب کچھ جو ہمہ روانہ علم کا موضوع ہو سکتا ہے۔ ان کے علاوہ حیات کے وہ اجزاء جو زندہ ہیں باوجود حیات کی پیداواروں، ڈراسے کے انخاص، ہنرمندی کے جوہر وجدان کا سب سے نادرا در انتہائی کمال، حیات عالم کے اس مرکزی نقض کے دریافت کرنے میں شامل ہے جو اجزاء کے ربط و اتحاد میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ برگسان نے اس اعتقاد کو جو ”جوش حیات“ کے نام سے تعبیر کیا ہے۔

کیا ہم ان اشیاء کی کوئی عام تعریف کر سکتے ہیں۔ ان اشیاء کے داخلی و خارجی پہلو الگ الگ ہونا چاہئے۔ وجدان کا موضوع داخلی پہلو ہے جبکہ عقل کا موضوع خارجی پہلو ہوتا ہے۔

## باب برگسان

۹۳۔ ہنری برگسان نے (۱۸۵۵ء) جب وہ پیرس کے ایکول نارل میں اپنی طالب علمی کے دن گزار رہا تھا، اپنے دل میں یہ ٹھانی کہ وہ طبیعیات کے اساسی تصورات زمان و مکان مادہ و حرکت، قوت و توانائی کے متعلق صحیح صحیح معلومات حاصل کرے۔ اس مقصد کی پیروی میں اس نے ایک اکتشاف کیا جس نے اُس کی زندگی کا پانسہ پٹ دیا۔ وہ اکتشاف یہ تھا کہ ”زمان جو ہماری طبعی مساوات میں کارفرما ہے حقیقی زمان نہیں ہے حقیقی زمان کا علم عقل پیامی اور معیار پرستی سے نہیں بلکہ داخلی حیات کے گزیران کا براہ راست تماشاکر نے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس بلا واسطہ ادراک کا نام آگے چل کر اُس نے وجدان رکھا۔

یہ برگسان کے لئے ایک زبردست انقلاب ذہنی تھا جس کا اصل مقصد دوہریت سے فرار تھا۔ جبکہ بی کی طرح برگسان سے بھی یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہی کہ دوہریت اور جبریت عقلی طریق فکر کے نتائج ہیں۔ لیکن ایک نئے ہے جس کو یہ طریق فکر نظر انداز کر جاتا ہے، یہ فرد گزشتہ حقیقی زمان اور حقیقی نفس کی ہے حقیقی نفس وہ ہے جس کی ساری عمر زمان کے بہاؤ میں بسر ہوتی ہے۔ کیفیات نفس علیحدہ علیحدہ تخیل کے رشتہ میں پرومی ہوئی چیزیں نہیں ہیں بلکہ وہ ایک دوسرے میں چوست ہیں اور اپنے ماضی کی اس طرح حامل ہیں گویا ہر کیفیت نفس کے اندر سارا نفس لپٹا ہوا ہے۔ حیات نفس کا تعین میکائی انداز پر نہیں کیا جاسکتا۔ اس اہم اکتشاف کا اعلان برگسان نے اپنی سب سے پہلی تصنیف ”زمان اور آزاد قوت ارادی“

دختوں کی طرح پتے ہیں۔ اب اگر میں لکڑا بار یا ہیزم فروش ہوں تو کچھ رکھوں درخت کے تحت میں نہیں بلکہ ترکاری کے تحت میں رکھوں گا۔ اس لئے کہ مجھے اس سے لکڑی تو دستیاب ہو نہیں سکتی، اس بنا پر ہر تصور یا جنس ایک نقطہ نظر یا کسی مخصوص دلچسپی یا غرض کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک ناشر کا تصور کسی کتاب کے متعلق ایک ایسی جنس کی حیثیت سے ہوتا ہے جس کی بکری اچھی بائری ہو ناشر کو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ کتاب فی نفسہ کیسی ہے بلکہ اس کا تصور تا مگر اس کی غرض سے وابستہ ہوتا ہے اس لئے اس کا علم مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے (جب ہماری دلچسپی، جیسے مذکورہ بالا مثال میں کوئی عملی پہلو کہتی ہے تو جو علم ہم کو نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت عملی ہوتی ہے۔ ناشر کے لئے کتاب کا مفہوم اس کے نفع نقصان تک محدود ہے اور اس کے خیال کے صحیح و غلط ہونے کا دار و مدار اس کے نتیجہ پر ہے۔ برگسان کے نزدیک کل طبعی سائنسوں کا ایک عملی پہلو ہوتا ہے۔ ہم کائنات عالم پر نظر ڈال کر یہ دیکھتے ہیں کہ ہم اس کے اندر کس طرح نقل و حرکت کر سکتے ہیں اور موجودات کو کس طرح ترتیب دے سکتے ہیں اور اپنے تصرف میں لاسکتے ہیں۔ اس لحاظ سے طبعی سائنسوں کے جملہ تصورات کا عملی پہلو ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ برگسان کو عملی فلاسفہ میں شمار کرنے لگے ہیں لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ اس کے فلسفہ کا مخصوص پہلو ہرگز نہیں ہے) (۳) عقلی علم مجرد اور جزوی ہوتا ہے۔ ہر نقطہ خیال متعدد امکاناتی نقاط خیال میں سے ایک ہوتا ہے اور اس لئے وہ کل حقیقت کے ایک جزوی کو ظاہر کر سکتا ہے۔ چنانچہ شاہ دانہ کو ماہر نباتات اور باورچی کے نقطہ خیال سے بھل تصور کیا جائے گا مصور کے نقطہ خیال سے وہ حیات سائنس کا ایک ٹکڑا یا آرائشی کا ایک جزو ہے۔ بچوں کے لئے ایک دوسرے کو مارنے کا آلہ ہے یا رنگ بنانے کی چیز ہے۔ اصل یہ ہے کہ وہ یہ سب ہے بلکہ اس سے کچھ اور زیادہ بھی ہے۔ فی الحقیقت اس میں سے ہر تصور جدا جدا تباہ کن طور پر شاہ دانہ کا مکمل علم ہے۔

ان اشیا کی مزید نوعیت یہ ہونا چاہئے کہ وہ مرکب بھی ہوں بسیط بھی تاکہ عقل اُن کی تحلیل کر سکے۔ اور وجدان ایک اکائی کی حیثیت سے اُن کا ادراک کر سکے۔ ایسی تمام اشیاء نشوونمو کی خصوصیت سے ممتاز ہوتی ہیں۔ جو اُن کی کثرت کو وحدت کے رشتہ میں بانٹتی ہے چنانچہ ایسی تمام اشیاء کا علم وجدان سے ہوتا ہے۔

۹۵۔ اب سوال یہ ہے کہ عقل کے وہ کون سے نقائص ہیں جن کی وجہ سے وہ ان اشیا کے علم سے معذور رہے۔ ان نقائص کی جانب وقتہ فوقتہ اشارہ کیا گیا ہے۔ سہولت فہم کے لئے ہم اُن سب کو یہاں جمع کئے دیتے ہیں۔

(۱) عقلی علم خارجی ہوتا ہے۔

عقل اپنے موضوع کے خارجی پہلو پر نظر ڈالتی ہے۔ وہ اس کو دوسری اشیا سے مقابلہ کر کے اُن اشیا سے مشابہ یا مختلف تصور کرتی ہے۔ فرض کیجئے کہ میں کھجور کے پودہ کو پہلی مرتبہ دیکھتا ہوں اور فیصلہ نہیں کر سکتا کہ وہ درخت ہے یا ترکاری۔ یہ دو حالت ہیں، میں اُس کا تصور دوسری اشیا کے تحت جو پہلے سے میرے علم میں ہیں، کرنے کی کوشش کرتا ہوں بالآخر میں اُس کی نوع متعین کرنے میں کامیاب ہوتا ہوں یعنی دوسرے درختوں سے اُسے مشابہ پاکر کھجور کے درخت کو درخت ہی کے تصور کے تحت میں رکھ دیتا ہوں۔ تصور عقلی علم کا ایک ممتاز آلہ کار ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ تصور کی مدد سے ہم مشابہتوں کا پتہ لگا سکتے ہیں، لیکن درخت کی حیات کے گہرے مفہوم سے محروم رہتے ہیں۔

(۲) عقلی علم اضافی ہوتا ہے۔

جب ہم کسی شے کا علم اس کو کسی دوسری شے سے مقابلہ کر کے حاصل کرتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ ہم اُس کا علم دوسری شے کے رشتہ سے حاصل کرتے ہیں۔ اس علم کی دوسری اضافت ہماری دلچسپی کی جانب ہے جو اس مقابلہ و مشابہت کا سراغ لگانے کی داعی ہو جاتی ہے۔ فرض کیجئے مجھے پتوں کے مطالعہ کا شوق ہے اور میں دیکھتا ہوں کہ کھجور کے پودہ میں بھی دوسرے



نکار ہے۔ حامی عقلیت نفس کی وحدت کا مدعی ہے لیکن وحدت ایک عقلی تصور کی حیثیت سے ایک مجرد عددی صفت ہے جو نفس، ایک ستون اور ایک پتھر کے ساتھ مشترک رکھتا ہے۔ یہ دونوں امانی حقیقتیں ہیں اور دونوں نفس کے صحیح علم کا ذریعہ اسی وقت ہو سکتی ہیں جب وہ وجدانی اصول پر کاربند ہوں۔ وجدان ایک ایسی شے ہے جو تعینات کی تہ میں ڈوب کر حیات کی خاصیت تک پہنچ سکتا ہے۔  
یہاں تک برگسان کا نظریہ وجدان بیان کیا گیا۔ اب لائیے اس کو برکھ کو بھی دیکھیں۔

---

ایک معنی کرکسی نے کا خاکہ بھی اس شے کی تجریدی ہے۔ زندہ شاہ دانہ، شاہ دانہ کے پودہ کی حیات کا جزو ہے تصور اس کو ماحول سے یک قلم تراش کر الگ کر لیتا ہے جس کے اندر رہ کر ہی شاہ دانہ، شاہ دانہ ہو سکتا ہے۔

(۴) عقلی علم اپنے موضوع کو ساکن اور اس لئے مردہ دکھاتا ہے تصور کے لئے لازمی ہے کہ وہ جوں کاتوں بنا ہے۔ اگر مفہوم اپنا مفہوم بدل ڈالے تو پھر وہ دوسرا ہی مفہوم ہو جاتا ہے۔ دوزخ توں میں تغیر واقع ہو سکتا ہے لیکن دوزخ کا تصور ایک تنقل شے ہے چنانچہ تصور بدلنے بدلنے والے اشیا کے ساتھ عہدہ برا نہیں ہو سکتا حرکت کا تصور کرنے میں ہم سکون کی متعدد حالتوں کو جمع کرتے ہیں۔ حیات کا تصور کرنے میں ہم اس کی مقررہ اکائیوں اور قوانین کو پکڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق عمل کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے؟

(۵) اصل عقل تحلیل کرتی ہے اور ترکیب سے معذور ہے۔ وہ جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر سکتی ہے لیکن پھر اس کے اجزا کو جوڑ کر جینا جاگتا ”کُل“ نہیں بنا سکتی۔

۹۶۔ ان سب امور میں وجدان عقل کی ضد ہے۔ چنانچہ جہاں عقل اپنی بار مانتی ہے وہاں وجدان اپنی کامیابی کا مدعی ہے۔ بالخصوص وہ ان تمام دشوار بلوں کا جو علم کی ”امنافیت“ سے پیدا ہوتی ہیں تنہا جواب ہے کیونکہ وہ مختلف نقاط نظر، مقابلوں اور مخصوص اغراض سے قطع نظر کر کے اپنے موضوع کی ماہیت پر بلا واسطہ چھا جانے کی کوشش کرتا ہے اس بنا پر وجدانی علم کو بلا واسطہ اور مطلق کہنا بے جا نہ ہوگا۔

وجدان سے یہ بھی توقع کی جاتی ہے کہ وہ تجربہ اور عقل پرستوں کے باہمی جھگڑوں کو چکا دے کیونکہ یہ دونوں برابری طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ تجربہ ایک ذمی حیات شے ہست نفس کا مطالعہ کرتے وقت مرث اس کی کیفیات بیان کرنے پر قناعت کرتا ہے۔ وہ بزرع خود سمجھتا ہے کہ اپنے مشاہدہ کی رپورٹ پیش کر رہا ہے لیکن فی الحقیقت وہ اپنی تحلیل سمجھ کا

منہود کے لئے لازمی ہے کہ وہ غیر ذات ہو، کائنات کے خیال میں "ذات منطقی حیثیت سے شخص کے لئے ایک ایسا مرکز ہے جس کے جانب اس کی مختلف کیفیات لازمی طور پر منسوب کئے جاتے ہیں۔ ہر انسان اپنے تجربات پر ان افراد کا اضافہ کر سکتا ہے۔ میں سنتا ہوں۔ میں دیکھتا ہوں۔ ہر جگہ کا مبتدا "ذات" کا قائم مقام ہے لیکن جب ذات، وجود ذات پر استدلال کرتی ہے (یہاں ہیوم نے مغالطہ کھایا) تو ذات کبھی ذات سے دوچار نہیں ہوتی، جبکہ ایک نافرمان کا کہنا ہے کہ ہیوم کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص اپنے گھر سے باہر نکل کر کھڑکی میں جھانک کر اپنے آپ کو دیکھے اور پھر یہ کہے کہ وہ اپنے کو گھر میں نہیں پاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ امر ذات کے منافی فطرت ہے کہ وہ اپنے کو دیکھ سکے۔

ہمارے زمانہ میں بھی ان ٹکڑوں کو مختلف مفکروں نے مثلاً چارلس ویرس، جو غبار رائس وغیرہ نے اُجاگر کر کے دکھایا ہے (ملاحظہ ہو "کائنات اور فرد" جلد دوم ص ۲۵۲۔ مسئلہ ہیوسیت جلد دوم ص ۱۱۰ و بعد ص ۱۱۱) رائس نے اس مسئلہ کو ان قطعی لفظوں میں پیش کیا: "میں اپنا مشاہدہ کبھی نہیں کرتا۔" (کائنات اور فرد ص ۱۲۶)۔ فہم عامہ جب ذات کی جانب رجوع کرتی ہے نہیں جانتی کہ وہ کس کو مخاطب کر رہی ہے۔ رائس اپنے فیصلہ کو تجربہ کی اُن تجسید گیوں پر مبنی کرتا ہے جو ہمیں اپنی ذات کا تصور کرنے میں پیش آتی ہیں یعنی ذات کے حدود جاننے میں اور معلوم کرنے میں کہ کہاں ذات کی حد ختم ہوتی ہے اور غیر ذات کی حد شروع ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا ہم نہیں جانتے کہ ہم کس تماش کے آدمی ہیں جس کا اندازہ ہمارے احباب ہم سے بہتر لگا سکتے ہیں۔ ہم اپنے متعلق جو رائے قائم کرتے ہیں وہ دراصل دوسروں ہی کی ریاوں کا عکس ہوتا ہے اور اپنی شخصیت کا اندازہ اس کے متعلقات مثلاً عہدہ اور فرائض منصبی کو نظر انداز کر کے کرتے ہیں۔ رائس کا کہنا ہے کہ جس طرح ہم دوسروں کا علم ان اشارات کی تعبیر کر کے حاصل کرتے ہیں جو وہ ہم کو ہتیا کرتے ہیں، اسی طرح اپنے متعلق علم ہم اُن ہزاروں اشاروں اور ملامتوں سے حاصل کرتے ہیں جو ہمیں خاص کر معاشرتی تجربہ کے

# باب

## تنقید و جدانیت

۹۴۔ وجدانیت ہمارے سامنے یہ سیدھا سادھا مسئلہ پیش کرتی ہے: کیا ہم نئی نوع انسان کسی شے کا ادراک حواس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے بھی کر سکتے ہیں؟ لایسے یہاں ہم عامیانی وجدانیت کے دو دعووں کی جانچ کریں جو علم ذات اور علم تسلسل کے متعلق ہیں۔ علم ذات شاید وجدان کا بہترین ثبوت ہے، اس لئے کہ ہم اپنے نفس کا ادراک جسمانی حواس کے ذریعہ سے نہیں کر سکتے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہم کو اس کا ادراک ہوتا ضرور ہے۔ ٹھیکارٹ کے نزدیک سب سے زیادہ یقینی علم ”وجود ذات“ ہی کا ہے، کیونکہ اگر میں اپنے وجود میں شک کرتا ہوں تو مجھے اپنے شک کا علم ہوتا ہے اور میں شک کس طرح کر سکتا ہوں اگر میرا وجود ہی نہ ہو، ہر شے کے علم کے ساتھ مجھے ضمناً اپنی ذات کا بھی علم ہوتا ہے۔ اگر میں کلاک کی ٹمک ٹمک کو سنتا ہوں تو میرے اس تجربہ کی مکمل تعبیر یہ ہوگی کہ ”میں کلاک کو ٹمک ٹمک کرتے سن رہا ہوں“ مجھے کلاک کے شعور کے ساتھ اپنی سماعت کا شعور اور اپنی ذات کا بھی شعور ہوتا ہے جو سماعت کا کام انجام دیتی ہے۔

لیکن یہ بلا واسطہ علم ذات بہت سے اعتراضات کا تحمل رد چکا ہے۔ ہیوم نے تو احساسات کے دھارے میں، ذات کو گم ہی کر دیا اور کانٹ بھی ہیوم کی اس حد تک تصدیق کرنا ہے کہ ذات، موضوع ہوتے ہوئے معروض نہیں بن سکتی میرا یہ کہنا کہ ”میں اپنا ادراک کرتا ہوں“ ایک ہی زبان میں اپنے نہیں شاہد دشہود کہنے کے برابر ہے۔ ذات شاہد ہو سکتی جو اصل نہ ہو دشہود شاہد دشہود ایک ہے حیران ہوں بھرتا ہر وہ کس حساب میں (غالب)

ہیں) اور یہ علم ایک ایسا اساسی علم ہے جس کی مدد سے ہم جملہ منالطات کی اصلاح کر سکتے ہیں۔ حقیقتاً اپنی پسندیدگیوں، خوشیوں اور رنجوں کا اخیر حکم خود انسان ہی ہے۔

۹۹۔ ہم حامی وحدانیت کے اس قطعی دعویٰ کو کہ وجدان ایک حقیقت ہے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔ وجدان علم قطعی کا ایک ذریعہ ہے (یہ امر کہ ذات کے علاوہ ہم اس کے ذریعہ سے اور کس کس چیز کا علم حاصل کر سکتے ہیں، یہ مسئلہ البتہ غور طلب ہے) اب رہا اس کا سببی پہلو یعنی عقل ان چیزوں کے علم سے معذور ہے، اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے ہم "تغیر مسلسل" کے مسئلہ کو لیتے ہیں۔

برگسان کا کہنا ہے کہ تغیر بھی زمان کی طرح عقل کے ہاتھوں اجزا میں پارہ پارہ ہو کر ہمارے سامنے آتا ہے اور عقل ان اجزا کو کل کی اصلی صورت میں تحویل کر کے سے معذور ہے۔ یہ وجدان ہی سے عمل میں آ سکتا ہے۔ برگسان کو اپنے نظریہ کی تشریح میں حرکت اور سینما کے فلم کی مثال نہایت محبوب ہے جسے دو ہر اک استعمال کرتا ہے۔ میرے خیال میں اگر ہم تسلسل عام کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیں تو اس مسئلہ کو سمجھنے میں بھی ہولت ہوگی تسلسل عام کو، ہم ایک مسلسل خط مستقیم یا ایک غیر منقطع حرکت کی مثال میں واضح طور پر سمجھ سکتے ہیں۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ ایک خط ۱۔ ۲ کو مسلسل کہنے سے ہماری مراد کیا ہے؛ تو اس کا جواب ہمیں سببی اسلوب میں دینا ہوگا یعنی یہ کہ وہ خط کسی مقام پر نہیں ٹوٹتا یا اس میں کہیں خلا نہیں۔ اس کو زیادہ واضح طور پر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ ایک نقطہ ۱ سے ۲ تک حرکت کرتا ہے۔ چنانچہ اس مثال کے حوالے سے مسلسل حرکت کے متعلق سوال کے جواب میں ہم یہ خط بین کر دیں گے اور بتائیں گے کہ وہ نقطہ اپنے سفر میں خط کے کل نقطوں کو کس طرح عبور کرتا ہے۔ عملاً خط کا تسلسل ان نقطوں کے نقطوں سے سمجھا جاسکتا ہے جن کی تعداد لا انتہا ہے لیکن یہ سوال تشنہ جواب رہ جاتا ہے کہ ان نقطوں کے مقامات

سلسلہ میں ملتے ہیں اور ہمیں بتاتے ہیں کہ ہم کس قسم کے انسان ہیں۔

۹۸۔ ذات کے متعلق قطعی فیصلہ دشوار امر ہے اور بہت کم لوگ کسی قطعی نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک غصے کا وجود ہوتا ہے اور ہم کو اس کا شعور بھی ہوتا ہے لیکن ہم اس کے خصائص و حدود بیان کرنے پر قادر نہیں ہوتے، چنانچہ اپنے متعلق جن امور میں ہم یقین کے درجہ تک نہیں پہنچتے، زیادہ تر یہ سوالات ہوتے ہیں کہ دوسروں کے مقابلہ میں ہمارے درجہ کا تعین کیا ہے یا یہ کہ ہم اپنی پیمائش کس طرح کریں۔ کیا ہم دوسروں کے مقابلہ میں ہوشیار ہیں یا نہیں؟ جفاکش ہیں یا کام چور؟ قابل اعتماد ہیں یا تعالیٰ کا بیگن؟ یہ سب سوالات تعالیٰ یا تصور کے طالب ہیں، جو عقل کا کام ہے نہ کہ وجدان کا اگر عقل اس باب میں اپنے کو معذور رہتی ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جو شعور ذات ہمیں بلا واسطہ حاصل ہے اس میں شک کرنے لگیں۔

شعور ذات کے متعلق شک کرنا دراصل اس بات کی تصدیق کرتا ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جاننے والا جانی ہوئی شے سے مختلف ہے، سچ پوچھنے تو ضمناً دونوں کو جاننے کا مدعی ہے۔ نہ وہ دونوں کو ایک دوسرے سے تمیز کس طرح کر سکا؟ اس لئے کہ جاننے والے کا جاننا بھی لازم آتا ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ اپنی صفات کی تحدید تعین کرنے میں ہم اکثر غلطی کرتے ہیں تو وہ غلطیوں کے متعلق حکم لگانے کے لئے کچھ نہ کچھ معیار ضرور رکھتا ہے، ایسے شخص کی مثال اس شخص کی سی ہوگی، جو کہے کہ یہ ترجمہ غلط ہے لیکن اصل کو کوئی سمجھ نہیں سکتا۔ وہ اپنے دعوئے کی خود تردید کرتا ہے۔ جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ذات رذریہ رذرا در جماعت بہ جماعت مختلف ہے وہ درحقیقت اس امر کا مدعی ہے کہ ذات میں نمونے اور اس میں تغیر ہوتا رہتا ہے چنانچہ اس بنا پر وہ ذات کو پہچاننے اور اس کو سمجھنے کا اقبال کرتا ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ حامی وحدانیت جہاں تک ذات کا تعلق ہے اپنے دعوئے میں صحیح ہیں۔ ہم اپنی ذات کا بلا واسطہ علم رکھتے ہیں (باوجود اس مجزوء کے کہ یہاں عالم و معلوم ایک ہی

تسل کا تصور بھی نقطہ کے تصور کے ساتھ حاصل ہے، بلکہ سچ بوجھئے تو ایک ماہر ریاضی کے لئے مسلسل کا تصور ان دونوں تصوروں سے آسان تر ہے۔

اسی طرح اگر ہم مسلسل حرکت کی تحلیل کر کے یہ انکشاف کریں کہ سکون کی لامتناہی حالات کا سلسلہ مسلسل حرکت کے مفہوم کے منافی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم مسئلہ پر مسلسل حرکت کے تصور کو معیار قرار دے کر نظر ڈال رہے ہیں۔

۱۰۰۔ چنانچہ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ تغیر کے علم سے عقل کو بالکل شہرہ نہیں کیا جاسکتا ہے فعل اور متعلق فعل اسی درجہ کے "تصورات" ہیں جیسے اسما اور صفات یہ دو ڈرنا ایک خاص طرح کی حرکت کا تصور ہے "پہلنا" ایک خاص قسم کی تبدیلی کا تصور ہے۔ یہ عام تصورات ہیں جن کی بہت سی مثالیں اور قسمیں ہو سکتی ہیں۔

تصور ناقابل تغیر ہوتا ہے؟ دو ڈرنے کے معنی دو ڈرنا ہی ہو سکتے ہیں، چلنا، رینگنا اور اڑنا انہیں ہو سکتے۔ تاہم "دو ڈرنا" ایک تغیر کا تصور ہے لیکن اس تصور کا غیر متغیر ہونا "تغیر" کو غیر متغیر نہیں بنا سکتا اور نہ اس کو ایک زندہ واقعہ کے غیر مطابق بنا سکتا ہے۔

۱۰۱۔ وجدانیت پرستوں کی یہ عام غلطی ہے کہ وہ وجدانی خط کے چاروں طرف ایک حصہ کھینچ دیتے ہیں تاکہ اس کے اندر عقل کا گزر نہ ہو۔ اس نوعیت کی تجدید، صریحاً تصور کے حکم میں داخل ہے اور اس لئے لازماً عقل کا دخل ہو گیا۔

عقل نفس انسانی ہی کی ایک قوت ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وجدان اور عقل دونوں ہمارے نفس میں کار فرما ہیں۔ وجدان اشیاء کے وجود کا ہتہ لگاتا ہے اور عقل ان کی تعریف کرتی ہے۔ وہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے، بلکہ ایک دوسرے کا جونی دامن کا ساتھ ہے۔

زیادہ سے زیادہ ہم ان دونوں میں یہ امتیاز کر سکتے ہیں کہ وجدان کل کا اور اک کرتا ہے اور عقل اجزا کا نفس شے کا، اشیاء کے درمیانی علاقہ کا، اشیاء کی امتیازی

کو ہم کس طرح سمجھائیں گے جن میں سے ہر ایک خط کی صفر لباختی کو گھیرے ہوئے ہے، مگر  
بابس ہم سب مل کر خط کو ترکیب دیتے ہیں۔

فرض کیجئے کہ اس خط کو ہم اس طرح پڑھتے ہیں ۱۲ اوزب کے بیچ میں ہم نقطہ سے لگا دیتے  
ہیں اور پھر ان دونوں نقطوں کے بیچ میں ایک اور نقطہ لگا دیتے ہیں اور اس طرح ہر دو نقطوں  
کے درمیان ایک نقطہ قائم کر دینے کا سلسلہ جاری رکھتے ہیں۔ اس عمل سے بننا ہر نقطوں کے  
لاتناہی تعداد کا ہونا ثابت ہوتا ہے اور خط بھرا ہوا معلوم ہوتا ہے لیکن واقعہ شاید ایسا نہیں ہے  
اس امر کی تحقیق کے لئے ایک دوسرا خط ۱-ب، لیجئے جس کی لمبائی خط ۲-ب  
پر مربع کے قطر کے برابر ہو اور جس طرح پہلے خط ۲-ب میں نقطہ لگائے تھے، اسی تناسب  
مقامی سے خط ۱-ب میں بھی نقطہ لگا جائے اس طرح کہ آپ کو اس دوسرے خط ۱-ب  
میں بھی نقطوں کی لاتناہی حاصل ہو جائے۔ اب اگر آپ خط ۱-ب کو خط ۲-ب پر اس طرح  
منطبق کریں کہ نقطہ ۱ نقطہ ۲ پر پڑے تو آپ سمجھیں گے کہ ۱-ب کا کوئی دوسرا نقطہ ۱-ب کے  
کسی نقطہ پر منطبق نہ ہو گا جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم دوسرے خط میں ایسی لاتناہیت کا انکشاف  
کرتے ہیں جو پہلے خط ۲-ب میں شامل نہ تھی، حالانکہ تجربہ سے ہم ۱-ب میں بھی نقطوں کی  
لاتناہیت معلوم کر چکے ہیں۔ اسی طرح دوسرے خطوط میں بھی جن کی نسبت اصلی خط سے  
مقدار اہم میں ہو ہمیں مختلف لاتناہیاں ملیں گی۔

لہذا ہم کو نقطوں کے سلسلہ کی تحدید کے لئے کوئی قاعدہ وضع کرنا چاہئے۔ چنانچہ  
ماہرین ریاضی نے اس کی کوشش کی ہے۔ ڈیڈکینڈ اور کنوڈ نے اس سلسلہ نقاط کی تحدید کے  
کچھ ایسے اسلوب اختیار کئے ہیں کہ خطوط میں نمایا نہ رہنے والے نقطوں کے درمیان خط کے  
ٹوٹنے کا امکان نہ رہے۔ ہم ان مباحث کا یہاں اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے لیکن  
اس سوال کا جواب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ماہر ریاضی اپنی کامیابی کو کس معیار سے جانچتا  
ہے۔ یہ معیار سلسلہ کے تصور میں مضمر ہے یعنی کل نقطوں کا خط میں ہونا، ریاضی والوں کو



# باب

## وجدانیت کا تخریص

۱۰۲۔ وجدانیت کا بڑا کا زنا یہ ہے کہ وہ اس دنیا کو جس میں ہم رہتے ہیں جاننے میں ہماری ہمت افزائی کرتی ہے۔ اس لحاظ سے وہ لادوریت کا جواب ہے۔  
 لادوریت اور عملیت دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ ظواہر کے پس پشت ایک غیر معلوم یا ناقابل رسائی حقیقت ہے۔ وجدانیت کا کہنا ہے کہ اگر ظواہر کے پس پشت کوئی حقیقت ہے بھی جسے ہم حیات کہہ سکتے ہیں وہ مظاہر حیات کے پس پشت ہوتی ہے، تاہم یہ مسلم ہے کہ ایسی کوئی شے نہیں ہو سکتی کہ جس پر اضافیت علم کا پردہ منتقل طور پر بڑا رہے۔ اس لئے کہ وجدان یا تاثر پذیر فہم سے ہم ہر حقیقت کا جیسی وہ ہے بہتہ چلا لیتے ہیں۔

۱۰۳۔ یہ ظاہر یہ بڑا بھاری دعویٰ معلوم ہوتا ہے جو ہیومن کانسٹ، اسپنسر اور دیگر محنت اط فلسفیوں کی احتیاط پسندیوں کے مقابلہ میں ایک لمبا قدم معلوم ہوتا ہے۔ کیا وجدان اپنا اعتبار قائم کرنے کے لئے کچھ اپنی مابعد الطبیعیاتی تحقیق پیش کر سکتا ہے؟ کیا وہ حقیقت کی ماہیت کے متعلق کوئی رپورٹ پیش کر سکتا ہے؟

ادراک، بلا شک ایک ہر ایویوٹ معاملہ ہے مختلف لوگوں کا کائنات کے متعلق مختلف ادراک ہوتا ہے۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ مختلف ذہنوں کا ادراک یکساں نہ ہو، چنانچہ ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وجدان ایک ذریعہ علم کی حیثیت سے کسی ایسی مخصوص مابعد الطبیعیاتی نظریہ کا مدلل ہے جو عملیت کے نظریہ سے افضل ہو۔

خصوصیات کا اور ان صفات کا جو دوسری اشیا میں مشترک ہیں۔ چونکہ اجزاء کے مطالعہ میں مشغول ہو کر کل کو فراموش کر دینے کا اندیشہ ہوتا ہے، اس لئے ہم کو وقتاً فوقتہ وجدان کی جانب بازگشت کی ضرورت ہے۔

عام طور پر اجزاء پر غور کرتے وقت ہم کل کو نظر انداز نہیں کرتے اور اس لئے ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ہمارے تخیلات محض مردہ تصورات کو پیش کرتے رہیں، جن میں دوبارہ جان ڈالنے سے ہم معذور ہوں۔ کائنات کا انسانی علم شاعری کی ترقی کا مانع نہیں اور نہ تشریح کا علم (ANATOMY) جیسے جاگتے جسم کی اُس وجدانی قدر شناسی میں کمی پیدا کرتا ہے جو ہر مصور کو اپنے کمال کے جوہر دکھانے کا میدان ہے۔ فن کار کو سائنس کی تحقیقات اور عقلی تحلیل و تجزیہ سے فائدہ ہی پہونچتا ہے۔ ہر شخص زندگی کے فن میں وجدان اور عقل دونوں کی باہمی مدد ہی سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔

سرزد ہونا رہتا ہے نہ کہ خارجی موثرات سے مجبور ہو کر جو قوانین فطرت کا نشا ہے۔

میکانکی قانون صرت ان واقعات پر حاوی ہے جو تکرار پذیر ہوتے ہیں مثلاً ہر مخصوص علت کے بعد ایک مخصوص معلول کا ظہور میں آتا۔ حرارت گرنے سے پانی کا جم جانا وغیرہ وغیرہ لیکن کسی نئے میں جدت کا پیدا ہونا یا اس سے باعل مختلف ہو جانا جیسی کسی پہلے تھی، یا اس کا ناقابل تکرار ہونا، یہ سب ایسے امور ہیں جہاں "قانون" کو پیر ٹیکنے کی گنجائش نہیں۔ چنانچہ یہ قانون کہ "ہر علت کے بعد معلول واقع ہوتا ہے" اس امر کا طالب ہے کہ ہم علت و معلول میں امتیاز کریں۔ کھلاڑی کا گزنا ایک واقعہ ہے اور ٹکڑی کا پھٹنا بعد کا واقعہ ہے اور علانیہ ایک مختلف واقعہ ہے لیکن حیات اور بالخصوص حیات نفسی میں اس طرح ماضی و حال کا صاف صاف تفرقہ نظر نہیں آتا۔ بلکہ ماضی حال کے اندر موجود اور کیفیت نفس ایک دوسرے میں سرایت کئے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ یہاں آکر تعیل اپنے معنی گم کر دیتی ہے (زمان اور آزاد قوت ارادی، باب دوم)

اس میں شک نہیں کہ کچھ نفسیاتی قانون ایسے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ نفس میں کچھ ایسے رجحانات پائے جاتے ہیں جن میں یکسانیت اور باقاعدگی پائی جاتی ہے لیکن یہ باقاعدگی اکثر بیشتر عادت کی شکل میں خود نفس کی پیدا کی ہوئی ہوتی ہے۔ ہم عادت کو ایک ایسا میکانکی عمل کہہ سکتے ہیں جو اکتسابی ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اگر نفس اپنی عادات کا غلام بن جائے تو وہ خود اپنی پیدا کی ہوئی میکانیت کا شکار ہو جاتا ہے لیکن عادت کا مقصد یہ ہے کہ میکانکی ماحول کا جواب میکانکی طریق پر دے جیسے چلنا پھرنا، روزمرہ کے کام کاج اور بندھے تکنیک پر عمل کرنا تاکہ نفس میکانکی امور سے آزاد ہو کر دنیا کے غیر میکانکی امور کو باحسن وجہ سرانجام دے سکے، یہ گویا حیات کی میکانکی فطرت سے جنگ ہے جو میکانکی ہتھیاروں ہی سے لڑنی جاسکتی ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ آزاد می حاصل کی جائے۔

لیکن چونکہ درمیانِ وجدانیت، بالخصوص برگسان اپنے نظریات کو برہانی اسلوب میں پیش کرتے ہیں۔ ان کی تحقیقات ایسی ہیں جن کی تصدیق دیگر محققین کا وجدان کر سکتا ہے۔

۱۰۴۔ سب سے پہلے ماہیتِ حیات کے متعلق برگسان کا بیان قابلِ سماعت ہے۔

برگسان کے نزدیک ”امتداد“ ماہیتِ حیات ہے یعنی یہ کہ حیات اپنے حال کے

ساتھ ماضی کو لے کر جلتی ہے۔ اس میں حافظہ کی قوت ہے۔ امتداد یہاں اصطلاحی مفہوم

میں استعمال ہوا ہے چنانچہ اُس کو ہم چٹانوں اور ذرات کے متعلق استعمال نہیں کر سکتے

حالانکہ اُن کا وجود ایک مدت سے ہوتا ہے مگر وہ امتداد کے تصور سے اس لئے خارج سمجھے

جائیں گے کہ وہ اپنی ماضی کو ساتھ لے کر آگے نہیں بڑھ سکتے۔ حیات برتن کی گیند کی طرح

وقت کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے چنانچہ ہر لمحہ کے بعد اُس کی ذات میں تغیر ہوتا جاتا ہے۔

اس بنا پر (ایک زندہ ہستی کے لئے) ایک ہی حال کی تکرار نہیں ہوتی۔ ہر واقعہ کا دوبارہ

پیش آنا اُس کے پہلے وقوع کی یاد سے مل کر مختلف ہوتا ہے کسی واقعہ کا احادہ کبھی زیادہ

نوشگوار معلوم ہوتا ہے (جیسے کبھی کسی گیت کو دوبارہ سننے میں ہمیں زیادہ لطف آتا ہے)

کبھی ناخوشگوار معلوم ہوتا ہے (جیسے ایک مرتبہ دیکھے ہوئے ڈرائے کو دوبارہ دیکھنا جس کا

پلاٹ جان لینے کے بعد ہماری دلچسپی کم ہو جاتی ہے ابھر حال اُس میں بھی کچھ نہ کچھ نیا ہیں

ضرور ہوتا ہے۔ حیات ہمیشہ اپنے چہرہ پر جدت کا غازہ لگا کر ہمارے سامنے آتی ہے۔

تاریخ کے قوانین معلوم ہو جانے کے بعد، اپنی اصلی حالت میں نظر نہیں آتے، ہر نیا مفہوم ایک

نیا رد عمل، ایک نیا تجربہ اپنے جلو میں رکھتا ہے۔ چنانچہ حیات اپنی ماہیت کے اعتبار سے

”مخلقی“ ہوتی ہے اور ارتقا کو ”جوشِ حیات“ کا ایک ثمر ہی سمجھنا چاہئے۔

۱۰۵۔ مذکورہ بالا بحث کے نتیجہ ترتیبی کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ حیات ”آزاد“ ہے

اور میکائلی پابندیاں اُس پر عائد نہیں ہوتیں۔ ارادہ آزاد ہے۔ ہر زندہ شے آزاد ہے۔

اس معنی کر کہ اس کا فعل لمحہ بہ لمحہ اندر ہی اندر سے نئے انداز پر مرتب و منظم ہو کر خود بخود

مادہ کو حیات سے اخذ کرنا ایک ایسا مشکل مسئلہ ہے جس کو حل کرنے کے لئے برگسان وجدان کے دائرہ سے باہر نکل کر عقلی توضیحات کے میدان میں آجاتا ہے۔ وجدان ہمیں صرف اس عقیدہ کی تعلیم دیتا ہے کہ مادہ کے پس پشت جو حقیقت ہے وہ حیات ہے راہ یہ تصور کہ مادہ کس طرح وجود میں آیا، یہ مسئلہ اس قدر اہم نہیں ہے جس قدر یہ وجدان اس لئے کہ اگر وہ صحیح ہے تو دہریت کا بھییں خاتمہ ہو جاتا ہے۔

۱۰۷۔ الغرض وجدان فلسفیانہ تحقیقات کا ایک کارآمد و ضروری آلہ ہو سکتا ہے کم از کم وہ تجربہ کے مختلف پہلوؤں کو جاننے کا ایک اہم طریقہ تو ضرور ہے۔ کیونکہ ہر وہ شے جو ذمی حیات ہے صرف وجدان سے معلوم کی جاسکتی ہے اور ہر چیز جس کا وجود ہے اُس کی آخری حقیقت حیات ہی میں مضمر ہے۔ چنانچہ کسی شے کا ہم کو اُس وقت تک علم ہی نہیں ہو سکتا جب تک کہ اُس کا وجدان ادراک نہ ہو لے۔

لایسے یہاں ہم اپنے نتائجِ تجربہ کے طور پر چند قضایا کا اضافہ کر دیں تاکہ علم کی بساط پر وجدان کا مقام متعین ہو جائے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ عقل اور وجدان کا جولی دامن کا ساتھ ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ علم کے مختلف پہلوؤں میں وجدان کی آمیزش کس تناسب سے ہے اور یہ کہ وجدان کو تحصیلِ علم میں کچھ پیش قدمی کا حق حاصل ہے جو صحیح فیصلہ کے لئے از بس ضروری ہے۔

(۱) علم وجدان سے شروع ہوتا ہے اور وجدان ہی ہماری تمام معلومات میں پیش پیش رہتا ہے۔

ہم زندہ چیزوں اور مختلف اشخاص کا علم اس طرح حاصل نہیں کرتے کہ پہلے اجزاء کا علم حاصل کریں پھر اُس کو جوڑ کر کل کا علم بنائیں۔ ہم ابتدا ہی سے کل کا ادراک کرتے ہیں۔ بعد ازاں علم اپنی تفصیل و تجربہ میں ترقی کرتا ہے اور چونکہ کل کا جو کھٹا ہمیں پہلے سے حاصل ہوتا ہے، ان تفصیلات کو ٹھکانے سے اُن کے صحیح مقامات پر مقرر رکھتے چلے جاتے ہیں۔

۱۰۶۔ الغرض برگسان کا خیال یہ ہے کہ حقیقت اپنے وسیع معنی میں حیات ہی کا دوسرا نام ہے ہم اب تک اس طرح بحث کر رہے تھے گویا دنیا دو حصوں میں منقسم ہے ایک ذمہ دار دوسری میکاکی اور گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف اور مخالف اصول کے ماتحت ہیں جس کو ثنویت کہتے ہیں۔ دہری اس ثنویت کو دحدیت (وحدت وجود) میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ ایک مادی جوہران کر اس سے حیات کو اخذ کرتا ہے برگسان اس ثنویت کو دوسری پنج پرہ حدیت میں تحویل کرتا ہے یعنی وہ مادہ کو حیات سے اخذ کرتا ہے۔ اپنے اس نظریہ میں برگسان بہت کچھ تصویریت کے قریب آجاتا ہے جس سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

مادی دنیا حیات سے کس طرح اخذ کی جاسکتی ہے؟ ہم ادب بحث کر چکے ہیں کہ مادہ جو اہمیت میں میکاکی ہے حیات سے ماخوذ ہے تصور کیجئے کہ ہی محل مکان، مادہ اور قانون فطرت پر بھی مادی ہو جاتا ہے تخلیقی ارتقا، باب دوم، ہر آزاد عمل کو کچھ مواد اور سال کی ضرورت ہوتی ہے جس کی وہ تشکیل کرتا ہے بصورت کو کریمج اور رنگ کی جو اپنی ایک مستقل فطرت اور قابل اعتماد عادات رکھتے ہیں، ضرورت ہوتی ہے۔ شاعر لفظوں اور حرفوں کا حاجت مند ہے۔ حروف اور الفاظ کے لئے یہ نامکن ہے کہ وہ کسی قانون طبی کے ماتحت جمع ہو کر خود بہ خود ایک نظم تیار کر دیں اور نہ یہ رنگ اور کریمج کے لئے ممکن ہے کہ آپ سے آپ کو نئی تصویر بنالیں تصویر اور نظم دراصل تخلیق کی مثالیں ہیں اور وہ ارادہ کے فضل کی طرح آزادی کی پیداوار ہیں لیکن ایک بار وجود میں آکر وہ مادہ کی بہ طرز نو تشکیل کرتی ہیں جس کی مثالیں شاعر کا ایک نیا لفظ، نیا مصرع، نئی بحر وضع کرنا اور تصویر کا نیا انداز نیا اسلوب اختیار کرنا ہے۔ ان کی یہ جدت طرازیں آئندہ نسلوں کے لئے مادی اخذ کا کام دیتی ہیں۔ اس تمثیل کو ذرا وسعت دے جائیے تو کہا جاسکتا ہے کہ تمام مادی کون مکان ایک ہمہ گیر حیات کا تہہ نشیں مادہ یا روز بہ روز رہ ترقی فہم کا زائما ہے۔

وہ وجدان عدل سے محروم ہو جاتا ہے۔ اس پٹیلہ کا یہ ایک ایسا عام خطرہ ہے کہ عوام عدالتوں کے قریب جاتے لڑتے ہیں، اس لئے کہ عدل، عدالتی کارروائیوں کی دلدل میں پھنس کر شاؤنا دور ہی نکل سکتا ہے۔ ایک عالم بسا اوقات اپنے کوفن کی تفصیلات میں گم کر دیتا ہے اور اپنی ساری عمر لٹینی حروفِ غلط کی فہرست میں ایک اور حرف کا اضافہ کرنے کی کوشش میں صرف کر دیتا ہے جو دورانِ گفتگو میں ایک جوانِ رومی کو محوِ حیرت بنا دیتا ہے۔ دوستی جو وجدانی ادراک (یا باہمی پسندیدگی جو حقیقی وجدان کی ایک مثال ہے) پر مبنی ہے کبھی کبھی باہمی نکتہ چینی کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ جبکہ ایک دوسرے کے واقفکارانہ علم ایک دوسرے کے نقائص و معائب کو اچھالنے میں معین ہوتا ہے جب ان نقائص کو قانون کی عینک لگا کر دیکھا جاتا ہے تو سارا وجدان غائب اور ساری دوستی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ آتے دن کے کاروباری مشاغل ہماری توجہ کو تفصیلات کے انکشاف کے لئے تیار اور ہمارے وجدان کو کند کر دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ مکان ہمارے اندر میکا کی سختی پیدا کر دیتا ہے۔

ایسے موقعوں پر وجدان کو دوبارہ حاصل کرنے اور کل کا تازہ تصور حاصل کرنے کی کوئی سبیل ہونا چاہئے اور یہ مقصد بالعموم زندگی کے زبردہم میں حاصل ہو جاتا ہے جبکہ کام کے بعد کہیں اور جاگنے کے بعد سونا، دنیاوی معاملات کے مذہبی رسوم کی انجام دہی (ایسے موقعوں پر انسان اجماعی نظر سے کام لیتا ہے) یا سانس کے بعد فلسفہ کا مطالعہ جب ہم محسوس کریں کہ ایک ہی قسم کی متواتر کوشش بے سود ثابت ہو رہی ہے تو ہم کو کلی نظر اختیار کرنا چاہئے۔ اعتدال سے زیادہ تکلیف پرستی اور امتیاز پسندی ہم کو ناقص علم میں اور گہرا غرق کر دیتی ہے (س) چونکہ وجدان عقل کے بغیر بے یار و مددگار ہو جاتا ہے، اس لئے اس کے ساتھ تصوری فکر کا سلسلہ ضرور ہونا چاہئے۔

وجدان اگر کیہ و تنہا تحصیلِ علم کا کام انجام دینے لگے تو وہ بین نقائص کا متخل ہو گا۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے بہت سے وجدانات اکتسابی ہوتے ہیں۔ ہم کو وہی وجدانات (مثلاً زمان و ذات وغیرہ کے وجدان) اور اکتسابی وجدانات (مثلاً ہنرمندی) یا کرب یا کوئی ہمارے گھوڑوں کی شناخت وغیرہ کے وجدانات) کے درمیان امتیاز کرنا چاہیے۔ آخر الذکر استقرار کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اُن کو اشیا کے داخلی علم میں خارجی مظاہر سے طویل واقفیت کے بعد داخل کیا جاتا ہے۔ کہنا چاہیے کہ اُن کے متعلق ہم بہت سے پیچیدہ تجربوں کے بعد سادہ علم حاصل کرتے ہیں لیکن یہ تمام اکتسابی وجدانات وہی وجدانات پر مبنی ہوتے ہیں اور بغیر وہی وجدانات کے وہ وجود پذیر نہیں ہو سکتے۔

وجدان ہمیشہ عقل سے آگے آگے چلتا ہے یعنی زندہ اشیا، انخاص، سماجی حالات انسانی اغراض اور دلچسپیاں لاتنا ہی ہیں۔ ایک شخص کا ہم وجدانی طور پر ادراک کر سکتے ہیں مگر اس کا کامل علم مکمل تحلیل یا تصورات کے الفاظ میں مکمل تشریح کبھی نہیں کی جاسکتی۔ تمام ذہنی آزمائشیں جو تحلیل پر مبنی ہوتی ہیں کچھ نہ کچھ ذہانت کی جانچ میں اہم امور فرو گذاشت کر جاتی ہیں۔ اب تک شخصیت کا کوئی ایسا پورٹ، تیار نہیں ہو سکا ہے جس کے مغالیت ہر انسان کی میں اور اس کے مراتب و مراجع متدلسلے جاسکیں۔ نفسیات کے ان مقالوں سے جو نفس کی تحلیل کرتے ہیں ہمیں صحیح علم ضرور حاصل ہوتا ہے لیکن یہ مقالے مکمل علم پیش کرنے سے قاصر رہتے ہیں اور شاید سب سے زیادہ اہم علم وہی ہے جو سائنس کی دسترس سے باہر ہو۔ کاروباری لوگوں کی پیش رفتی کا جزو و عظم وجدان ہی ہے۔ تاریخ کے دور میں بغیر اہل فن، شاعر یعنی سب سے لوگ تاریخی نقشہ بنانے والوں کے مقابل میں زیادہ آگے کے واقعات دیکھ سکتے ہیں فلسفہ نے عقلی نظاموں کی شکل اختیار کرنے سے پہلے ہمیشہ شاعری اور مذہبی عقیدہ کا اسلوب اختیار کیا (ب) وجدان ہمیشہ اپنے کو گم کر دینے کے خطرہ میں رہتا ہے۔

یہ ایک عام کلیہ کا صریح نتیجہ ہے کہ جب ہم اجزا کی جانب متوجہ ہوتے ہیں تو کل نظر انداز ہو جاتا ہے۔ قانون کے نظام پر دفعیات، ماہر قانون کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیتے ہیں اور



# حصہ سوم

## انواع مابعد الطبیعیات اور علمیات

### نوع چہام

### ثنویت

### باب

### ثنویت

۱۰۸۔ وحدت کی تلاش: برگسان نے عقل کا نام ماہر تحلیل رکھا ہے جس کے مقابلہ میں وجدان ہمہ گیر اور وحدت پسند ہے۔ ایسی حالت میں عقل کو ”مثلاثی وحدت کہنے کے کیا معنی ہوں گے کیا یہ ممکن ہے کہ عقل دونوں کام انجام دے؟

عقل کے اس عمل پر غور کیجئے جو وہ تقسیم اشیا کے وقت انجام دیتی ہے اس لئے کہ تقسیم سب سے پہلا زمینہ ہے۔ ہم کیا چیزوں کو یکجا کرتے ہیں اور ان کا ایک نام رکھ دیتے ہیں، کیا اسی کا نام تلاش وحدت ہے؟ ہم مولیشیوں، ہرن، اونٹ، بھڑ، بکری، بارہ سنگے اور ان کی طرح دوسری حیوانی انواع کو یکجا کر کے ان سب کا جنسی نام جگالی کرنے والے جانور رکھ دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک تصور سب پر محیط ہو جانا ہے لیکن ذرا غور کیجئے کہ اس جماعت بندی کی بنیاد کیا ہے؟ آیا وہ کوئی خصوصیت ہے جو ان جانوروں میں مشترک ہے، مثلاً ان سب کے معدہ کا جھپیدہ ہونا اور جگالی کر لے کا

وہ جس شے کا ادراک کرتا ہے اُس کی تعریف نہیں کر سکتا؛ کیونکہ تعریف میں تصورات سے کام لینا پڑتا ہے۔ وہ جس کا ادراک کرتا ہے اُس کو دوسرے سے بیان نہیں کر سکتا کیونکہ اقلیم زبان میں بھی تصورات ہی کا سکھ رائج ہے۔ وہ حق کی حمایت نہیں کر سکتا اور نہ حق و باطل میں عقل کی مدد اور تنقید کے بغیر امتیاز کر سکتا ہے۔

تجربہ کے زندہ واقعات میں ایک مخصوص جوہر ایسا ضرور ہوتا ہے جس کے ساتھ تصورات (جو تشابہات اور تعلقات کے انکشاف تک محدود رہتے ہیں) انصاف نہیں کر سکتے۔ یہ جوہر وجدان ہی کی گرفت میں خوب آ سکتا ہے، اگرچہ اُس کی تشریح دوسرے سے نہ کی جاسکے لیکن وجدان کی ماہیت میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جو تعریف، تخیل اور توضیح بیان کو مانع ہو جوہر کی خصوصیت اُسے عام صفت سے محروم نہیں کر سکتی جس کی بنا پر اُس کا تصور اور اُس کا خیال ذہن میں قائم کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ وجدانیت پر ایمان کو ہمیں فکر کی سہل انگاری، تخیل کا تساہل یا غیر معتدل تاثر پر بھروسہ کرنے کا اجازت نامہ نہ سمجھ لینا چاہئے۔ غیر معمولی ذہانت کا جزو گہرا وجدان ہی نہیں ہے بلکہ اُس کے اظہار کی قابلیت بھی ہے یعنی تصور کے ساتھ کوگر میزاں حیات کے دامن تک پہنچا دینا، وجدان ہی کا ایک کمال ہے۔ وجدان بجائے خود دانشمندی کا نام نہیں مگر ہذا عقل کو بھی دانشمندی کا مرادف نہیں کہہ سکتے۔ دراصل دانشمندی عقل و وجدان کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ جہاں احساس ہے وہاں وجدان، یہاں اب یہ اور اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ جہاں وجدان ہے وہاں تصور ہے۔ چنانچہ ایک بار اور ہمد مابعد الطبیعیات کے اُن انواع کی جانب رجوع کرتے ہیں جو وجدان اور عقل پر مبنی ہیں۔

نظر انداز کر سکتا ہے؟ اور زمان کی طرف سے آنکھیں بند کر سکتا ہے جس میں حرکت واقع ہوئی ہے؟ جیسا ہم نے کہیں اوپر ذکر کیا ہے ہر برٹ اپنی سر نے پانچ اساسی تصورات گناتے ہیں: مادہ، مکان، زمان، حرکت، توانائی، ان سب پر وہ شعور کا اور اضافہ کرتا ہے جو ایک بے ثوب سمجھ میں نہ آنے والی چیز ہے۔ اس کا قیاس تھا کہ یہ سب ایک حقیقت کے مظاہر ہیں جس کا بہترین نام دور، توانائی یا قوت ہو سکتا ہے لیکن اس حقیقت مکان و زمان کی توضیح کس طرح ہوگی؟ اور شعور تو بالکل تاریکی میں رہے گا۔ اسپنسر حامی وحدت بنا چاہتا ہے لیکن اس کے ہاتھ کثرت ہی آتی ہے۔ شاید اس کا غیر معلوم وحدت کا حامل ہو؟

بہت سے عقلا کے نزدیک اور ان میں سے بعض نہایت عظیم المرتبت ہیں، ماہیت اشیا بجانے ایک حقیقت کے دو متضاد حقیقتوں میں شامل ہے یعنی نفس اور مادہ۔ بالفاظ دیگر ان کی تحقیق بجائے وحدت کے ثنویت بنتی ہوئی ہے۔

۱۱۰۔ سب سے قدیم روایات جن کے آثار اب بھی چین کے فلسفہ کے بڑے بڑے نظاموں کے پس پشت ملتے ہیں دنیا کے متعلق یہی دوئی کا نظریہ پیش کرتے ہیں، ان کے نزدیک تجربہ و دواصولوں کی باہمی جنگ ہے۔ روشنی مقابل تاریکی، گرمی مقابل سردی، خشکی مقابل نمی، خیر مقابل شر، ان تمام جوڑوں میں ہمارے مفکروں کے خیال کے مطابق نیکی کے اجزاء مل کر ایک اصول بناتے ہیں جس کا نام "یانگ" ہے اور برائی کے اجزاء دوسرا اصول بناتے ہیں جس کا نام ہے "ین"۔ اس امر کا اظہار ذرا نامناسب معلوم ہوتا ہے مگر یہ یہی تاریخی واقعہ کہ "یانگ" اور "ین" کے درمیان مذکور مونث ہونے کی بھی تفریق ہے۔ یہ دونوں اصول موجودات میں مختلف تناسب کے ساتھ مل کر نہ صرف ان مختلف مخلوق کی تشکیل کرتے ہیں جو موجودات ہیں پائی جاتی ہیں بلکہ کائنات کے اندر دائمی جنگ اور اندرونی تنازع کی بھی آئینہ دار ہیں۔

عمل۔ یہ قضیہ تو تحلیل کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ یا تعمیم کے لئے تحلیل ضروری ہے؟  
 یا پھر عقل کا وہ عمل لیجئے جب وہ واقعات کی توضیح کرتی ہے۔ توضیح بعض حیثیات سے  
 تقسیم کے مشابہ ہوتی ہے۔ ہم بہت سے واقعات کو ایک قاعدہ کے اندر لاتے ہیں مثلاً جسم  
 کے اندر توانائی کی پیدائش کی توضیح، توانائی کو ایندھن کے جلنے سے تشبیہ کر کے کرتی  
 ہے۔ دونوں تکسید (OXIDATION) کی نکلیں ہیں، اس کے ساتھ تکسید بجائے ہو  
 توانائی کی ایک رد ہے جو مختلف میدانوں میں مختلف قوانین کے ماتحت کار فرما ہوتی ہے  
 اور یہ سب قوانین ایک واحد قانون کی شکل میں تحلیل کئے جاسکتے ہیں جو سائنس کی وسیع  
 ترین تعمیم ہوگی۔ اس تنہا قانون کی روشنی میں جدا جدا مکمل مادی حوادث کی توضیح ہو سکتی ہو  
 یہ ضرور ایک طرح کی تلاش وحدت ہے۔ لیکن فرض کیجئے کہ ہم قوانین وحدت اور قوانین توانائی  
 کو بھی یکجا کرنا چاہتے ہیں تو ایسی صورت میں وحدت کو سالمات کی حرکت تصور کرنا ہوگا یہاں تک  
 کہ ہم پس پا ہوتے ہوتے چھوٹی چھوٹی اکائیوں تک پہنچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں تاکہ حوادث  
 کے طرز عمل کا تصور کر سکیں۔ اتحاد کے لئے تحلیل ضروری ہے عقل یہ دونوں فرض انجام  
 دیتی ہے۔ وہ تحلیل صرف تحلیل کے لئے نہیں کرتی بلکہ متحد کرنے کے لئے کرتی ہے وہ اس وقت  
 اپنی منزل مقصود تک پہنچ جاتی ہے جب کوئی ایک ایسا قانون دریافت کرے جو سب  
 واقعات کی تشریح کرنے یا کسی ایسے جوہر کا اکتشاف کرے جس کی کل اشیاء مختلف نکلیں ہوں  
 یا پھر اس کا منزل مقصود کوئی ایسی حقیقت ہو سکتی ہو جس میں یہ قانون اور جوہر بھی ایکٹو جائیں۔  
 ۱۰۹۔ لیکن ہمیں یہ کس طرح اطمینان ہو کہ عقل اپنا یہ حوصلہ بڑا کر سکتی ہے۔ شاید سرے سے  
 ایک واحد حقیقت کا وجود ہی نہ ہو جس سے ہر شے کی تشریح ہو سکتی ہو۔ اپنی انتہائی کوششوں  
 کے باوجود کیا ہم نہیں دیکھتے کہ دنیا صاف صاف مختلف جنبوں کی موجودات میں بٹی ہوئی ہو۔  
 ایک کڑا مادہ ہرست کا یہ دعویٰ ہو سکتا ہے کہ ہر شے مادی ہے لیکن کیا اس کو مادہ کے  
 ساتھ مکان کی ضرورت نہیں ہوتی جو مادہ کا مستقر ہو سکے؟ کیا وہ حرکت کو جو مادہ میں ہے

میں فروگزاشت ہو گیا تھا۔ نفس کے اکتشاف میں دو برابر کے حصہ دار ہیں یعنی ہر عقل میں (منہ)۔  
 (منہ) ق م) اور انکس غورث (منہ) مسئلہ ق م) ہر عقل میں کی تعلیم یہ تھی کہ ایک ہمہ گیر عقل  
 ہے (لوگوں) جو ایک ازلی اور نہایت لطیف شعاع کی طرح موجودات میں سرایت کئے بیٹھے ہے  
 جبکہ انکس غورث ایک کوئی نفس کا مدعی ہے اور اس کو نفس فطرت کا ایک اٹل اصول (ناؤس) قرار  
 دیتا ہے، جو فساد میں کون پیدا کرتا ہے اور موجودات کے طے جملے اجزاء ترکیبی کو الگ الگ کر کے  
 ترتیب دیتا اور زبذہ موجودات کو اجناس اور انواع میں تقسیم کر کے ان کے باہمی امتیازات میں  
 کرتا ہے۔ اگرچہ انکس غورث نفس کو ایک لطیف و شفاف تصور کرتا ہے جو نامحدود مکان میں پھیلا ہوا  
 ہے لیکن وہ اس کو مادی موجودات سے ممتاز سمجھتا ہے اور اس لئے شہوت ہی کے کنارہ پر کھڑا ہے۔  
 افلاطون (منہ) مسئلہ ق م) کی نظر میں کائنات، غیر مادی ہستیوں کا نظام ہے جن کو  
 "ایمان" کہتے ہیں۔ اعیان، موجودات کی مختلف شکلوں میں مجسم ہو کر ظاہر ہوتے ہیں جو گویا مادہ کے  
 جان میں پھنس کر اور اس کی صحبت میں رہ کر اس کے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں لیکن حقیقت میں  
 اپنی ناقابل انقلاب دنیا میں پاک و صاف رہتے ہیں۔ یہ اعیان اپنی نوعیت میں کامل اور دائمی  
 ہوتے ہیں جبکہ ان کی ظاہری صورت ناقص و ناپائدار ہوتی ہیں۔ چیتے کی نوع کو ٹھیکے۔ واقعی چیتا  
 اس نوع کی کم و بیش اچھی مثالوں سے زیادہ نہیں یعنی نمونہ کا خارج میں وجود نہیں ہوتا لیکن  
 باوجود اس کے "حقیقی چیتا" ان کا عین، نوع یا ان کا اصلی نمونہ ہی ہوتا ہے یہی وہ چیز ہے جس کو  
 ہماری عقل تسلیم و تصحیح افراد کو جو ہر اصلی قرار دیتی ہے افراد کی نوع ان کا ناقابل تغیر سانچہ ہے فکر انسانی  
 کا فرض یہ ہے کہ جو اس کے ناقص مثالی پیکروں کے درمیان ان اعیان کا پتہ لگائے، بالخصوص  
 بلند ترین اعیان جیسے خیر، جمال، نیکی وغیرہ کا۔ انسان کا مادی عنصر جو شعور میں احساس، اور  
 خواہشات نفس کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ اعیان کے ادراک کو تاریک کرنے پر آمال رہتا ہے عقل  
 کا کمال اس میں ہے کہ جو اس کی پریشان کن راہیں بند کرے روح جسم کے قید خانہ میں پابند زنجیر  
 ہے۔ اور شاید ایمان کا دیدار موت کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے جیسا کہ شاید روح کو پیدائش

ایران کے پُرانے مذہب میں جس کی اصلاح زرتشت نے کی تھی یہ تنازع، کوئی وسعت اختیار کر لیتا ہے، کائنات اہرمین یعنی برہمن اور تاریکی کے خدا اور بزدآں یعنی نیکی اور روشنی کے خدا (جس کی علامت آگ کو قرار دے کر پستش کی جاتی ہے) کے درمیان ایک متضاد معرکہ کارزار ہے۔ یہ زمین جو دونوں خداؤں کے عمل سے بنی ہے خیر و شر کی ملی جلی ولایت ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ اس کوئی جنگ میں حصہ لے اور بزدآں کی کمک کے لئے تیار رہے۔ ایک لحاظ سے یہ جنگ ہر انسان کے قلب میں برابر جاری ہے اور برائی اور بھلائی کا اختیار کرنا، ترازو کے بل کو اس طرف یا اُس طرف جھکا دینا ہے۔ بہت پرانے مذہبوں میں اچھی اور بُری روحوں کا تذکرہ بھی ملتا ہے لیکن ایرانی مذہب نے ان دونوں میں ساری حقیقت کو تقسیم کر دیا ہے اور اسی کے ساتھ کائنات کی تاریخ کو ایک اخلاقی مسئلہ برآ ویزاں کر دیا ہے۔ ایرانیوں کا اہرمین ہی یہودیوں کا شیطان اور عیسائیوں کا خلیث بن گیا۔

۱۱۔ یونانی دماغ سب سے پہلا دماغ تھا جس نے کائنات کا عقلی جائزہ لیا۔ یونانیوں کی تحقیقات میں مذہبی و اخلاقی محرکات کے آثار ضرور پائے جاتے ہیں مگر وہ ان کے نظریوں کا غالب عنصر نہیں ہیں۔ یونان کے مفکرین کہنا چاہتے تھے بڑی کھری نسل کے مابعد الطبیعیاتی تھے اور جب افلاطون کے عہد میں وہ ایک مستقل ثنویت تک پہنچے تو کائنات کی تقسیم نیکی اور برہمن میں نہیں کی گئی بلکہ مادی اور غیر مادی میں کی گئی۔

ان حکمانے ابتداً ایک سادہ لوح مادہ پرست کی حیثیت سے کی جو ایک نوع کی وحدت ہی ہے۔ تالیس ملٹی نے دعویٰ کیا: "کل موجودات ہانی ہے"۔ دوسروں نے اس کے جواب میں دعویٰ کیا: "کل موجودات ہوا ہے یا آگ ہے"۔ مادہ اس قدر پیش پا افتادہ اور بدبھیٹے ہے کہ نفس اس کے مقابلہ میں غیر محسوس اور نظروں سے اوجھل ہے اور اس کا دریافت کرنا گویا ایک مابعد الطبیعیاتی اکتشاف ہے جو حقیقت کا ایک جزو تھا اور بادی نظر

## باب ثنویت کی تنقید

۱۱۳۔ قدیم ثنویت نے اپنی ساری زورن لگا ہی، کائنات میں شکاف کا پتہ لگانے میں صحت کی اسی کا عکس ہم انسانی فطرت کی ثنویت میں دیکھتے ہیں۔ جدید ثنویت کا موضوع بحث نفس و جسم ہے اور اسی چھوٹے پیمانہ کی خائفی تقسیم کی روشنی میں کل کائنات کی ثنویت کی تاویل کی جاتی ہے چنانچہ ہم نفس و جسم ہی کے باہمی تعلقات کی بحث سے ابتدا کریں گے۔

نفس و جسم کے جو معنی ہم سمجھتے ہیں، نیز اس امر کو کہ ہمارے اسلاف ان لفظوں کا اطلاق دو مختلف چیزوں پر کرتے تھے، باور کرتے ہوئے اور یہ تصور کرتے ہوئے کہ ہمارے نفس یا ہماری روح جسم میں ایک عارضی ہمان ہے ہم یہ سوال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ اس کی جانی اور وطن کی کا امکان کس طرح ہوا اور وہ بھی اس درجہ کی معادنت کہ جب میں کچھ کام کرتا ہوں۔ فرض کیجئے ٹہلنے جاتا ہوں تو یہ مجھے کبھی خیال نہیں آتا کہ میں بغیر جسم کے بھی جاسکتا ہوں یا میری کل شخصیت کے علاوہ جو جسم و جان کی باہمی رفاقت پر دلالت کرتی ہے کوئی اور ذات بھی ہے جو علیحدہ ٹہلنے جاسکتی ہے۔

اگر نفس اور جسم دو جدا کا حقیقتیں ہیں تو پھر اس باہمی ربط و ضبط کے متعلق ہم کیا نظریہ قائم کر سکتے ہیں۔

اسی طرح کے دو نظریہ ہیں جن کو سوازیت اور متغایلیت کہتے ہیں۔ دونوں نظریے ہم کو نفس و جسم کو دو فعل نہ کہ دو جوہر تصور کرنے کی دعوت دیتے ہیں اور یہ سوال کرتے ہیں کہ

کے وقت حاصل تھا۔ ہنری ٹین کی شناخت کے وقت میں ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی بھولی ہوئی بات یاد آگئی چنانچہ افلاطون غیر مادی اعیان کو جو حقیقی اور دائمی ہیں۔ مادی جو ہر سے جو ایک طرح کا ازلی عدم ہے اور جس پر تجربہ کی مختلف اقسام اور عارضی شکلوں کا دار و مدار ہے بالکل ممتاز کر دیتا ہے۔ افلاطون کی ثنویت میں کو مادہ پر عام کی خاص ہر کامل کو ناقص ہر مطلق کو اضافی ہر ترجیح دیتی ہے۔ اس کے خیال میں جو صلیب مندرجہ کا شیوہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ جسمانی قیود کے مقابلہ میں غیر مادی نیکی کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

جب جب تاریخ فلسفہ میں ثنویت کا اعادہ ہوا ہے اس کا خاص محرک نفس کی کسی خاص صفت ہی کا ادراک ہوا ہے چنانچہ ڈیکارٹ اپنی ذات کو مادی دنیا سے اسی وقت ممتاز کرتا ہے جب اس کو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ میں سوچتا ہوں نفس کی یہ کیفیت اس کے لئے ایک زبردست حقیقت تھی نفسی جو ہر وہی ہے جو سوچتا ہے۔ مادی جو ہر وہ ہے جو بھلا ہوا ہے نفس کی حقیقت کا کانٹہ اور بھی شدید ادراک تھا اس لئے کہ وہ ڈیکارٹ کے مکان کو بھی نفس ہی میں جگہ دیتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ نفس کے باہر کوئی غیر معلوم حقیقت ہے جس کی تحریک پر ہائے احساسات معرض ہوں گے۔ تاریخ شاہد ہے کہ ثنویت کے مختلف نظاموں نے کائنات پر تقسیم کی بلکہ مختلف مقامات پر پہنچی ہے لیکن سب نے نفسی یا روحانی اُستی کی حقیقت اور استقلال پر زور دیا ہے۔ اگر ہم دنیا کے مفکرین کو دو گروہوں میں تقسیم کریں یعنی وہ جنہوں نے فکر انسانی کی دھجیاں اڑا کر اس کو ازکارِ رفقہ ثابت کر دیا اور جنہوں نے فکر انسانی میں آخری اصلاح دے کر تصفیہ کن شکل پیدا کی، تو ہم دیکھیں گے کہ فکر کی قوت کو درہم و درہم کرنے والے سب کے سب ثنوی ہیں بہت بڑی حد تک ان کی عظمت کی مابہ الامتیاز وہ تحریک ہے جو اس تضاد کو پیش کر کے انہوں نے پیدا کی۔ برگسان کا شمار بھی انہی اضطراب آفرین مفکرین میں سے ہے۔ اس نے حیات کے انوکھے پن اور میکالیت کے تضاد کو بڑی شد و مد سے اٹھایا اور اس کی ثنویت نے ارتقائی دہروں کی آسودہ خاطری میں ایک تلامطم پیدا کر دیا۔



میں اور نفسی دنیا سے مادی دنیا میں آنے جانے کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ دماغ ٹھیک اسی طرح عمل کرتا ہے جیسا کہ ایک دہریہ توقع کرتا ہے لیکن دماغ نفس نہیں ہے نفس اپنے مخصوص قاعدوں اور ضابطوں کو استقلال کے ساتھ جدا گانہ بیرونی کرتا ہے اسے ماہر عضویات یا دماغ سے کچھ ٹکڑا نہیں۔ اس کی دنیا اس کے قوانین کے مطابق یک رنگ و مربوط ہے۔ یہ قوانین باہمی تعلق یا یعنی کے قوانین کہے جاسکتے ہیں۔

۱۱۶ اگر یہ نظریہ نمونیتی نہ ہوتا تو شاید بہت زیادہ مقبول مام ہو جاتا۔ اگر دو نقل حقیقتیں یعنی نفس و جسم اپنی اپنی مادہ پرستی رہیں تو پھر ان کی مکمل ہم آہنگی جو اس کا دعویٰ ہے نہایت بعید از قیاس ہو جاتی ہے۔ ایسا جب اسی ہو سکتا ہے جب ہم نفس اور جسم کو کسی ایک شے کے دو پہلو تصور کریں ایسی صورت میں واقعات کا ایک ہی سلسلہ داخلی مشاہدہ کرنے والے کو نفسی اور خارجی مشاہدہ کرنے والے یعنی حافی عضویات کو دماغی نظر آئے گا یہ ایک طرح کی وحدیت ہوئی نہ کہ ثنویت، اس پنورزا جو سب سے بڑا حافی متوازنیت تھا، وحدت وجود (وحدیت) کا قائل تھا اس کے نزدیک تصور اور وسعت موجودات، جو ہر کائنات کو سمجھنے کے دو جداگانہ طریق ہیں۔ اب اس کے ساتھ اگر ہماری متوازنیت نمونیتی ہے تو لازماً جبری بھی ہوگی کیونکہ واقعات کا مادی پہلو، مادی نظام و قوانین کا پابند ہوگا اور اسے نفسی نظام و قوانین سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اگر ہماری مادی انگلی، بندوق کا مادی گھوڑا دبا کر فیہ کر دیتی ہے تو یہ سمجھنا فی الجملہ دشوار ہے کہ اس کے جوابی نفسی عمل کو اقدام قتل کہنے پر کیوں زور دیا جاتا ہے۔

چنانچہ اگر یہ صحیح ہے کہ مادی واقعات پر نفس بالکل موثر نہیں تو پھر ڈارون کے اصول کے لحاظ سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ نفس سرے سے معرض وجود میں کیوں آیا یا پھر اگر نفس اپنے من مانے اعمال کے سلسلے کو جاری رکھ سکتا ہے خواہ جسم ہو یا نہ ہو تو پھر مادی دنیا کا وجود فضول ہو جاتا ہے۔ آخر تخلیق کو اپنی تاریخ وہ جداگانہ بیانیوں میں ادل بدل کر دہرنے کی کیا ضرورت لاحق ہوئی چنانچہ اس اعتبار سے متوازنیت فرین قیاس نہیں معلوم ہوتی۔

وہ تمام واقعات جن سے ہماری نفسی تاریخ ترتیب پاتی ہے اور وہ تمام واقعات جن سے ہمارے دماغ کی تاریخ ترتیب پاتی ہے ایک دوسرے سے کیا واسطہ رکھتے ہیں۔ متوازنیت کا دعویٰ ہے کہ بعض دماغی واقعات اور نفسی واقعات اپنے اپنے راستوں پر مکمل طور پر ایک دوسرے کے مقابل دوڑتے ہیں اور ایک دوسرے کے معاملات میں مطلق مداخلت نہیں کرتے۔ متوازنیت کا دعویٰ ہے کہ دماغی واقعات نفسی واقعات پر اور نفسی واقعات دماغی واقعات پر موثر ہوتے ہیں۔ اب یہ دونوں سلسلے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہوں یا نہ ہوتے ہوں یہ سہم ہے کہ نمونیت کے لئے ان دونوں نظریوں کے علاوہ کوئی اور نظریہ نہیں ہے۔

۱۱۔ متوازنیت۔ مذکورہ بالا دونوں نظریے، ایک ایسے ماہر عضویات کو فرض کرتے ہیں جو دماغی واقعات کی تحقیق میں سرگرم ہے جبکہ زندہ انسان اپنا سلسلہ خیالات قائم کئے ہوئے ہے۔ ماہر عضویات طبعیاتی اور کیمیائی علم کے ہر تھیار سے مسلح ہے، وہ باریک سے باریک پیمائش کر سکتا ہے، بیشک وہ خیال کو دیکھ نہیں سکتا لیکن کیا وہ کوئی چیز دیکھ سکتا ہے جس سے خیال اور دماغ کی عجیب باہمی اتحاد کا سراغ لگ سکے، کیا دماغ اپنی توانائی صرف کر کے خیالات و جذبات پیدا کرتا ہے؟ کیا مادی توانائی اس طرح صرف ہو کر کم ہو جاتی ہے؟ کیا نفس کسی پٹھے کو حرکت دینے کا ارادہ کرتے وقت کسی دماغی تغیر کو بھی پیدا کرتا ہے جس کا اس سے پہلے والے دماغی تغیرات سے کوئی علامتہ نہیں۔ ایسی حالت میں مادی توانائی کی تخلیق تسلیم کرنا ہوگی۔ ماہر عضویات اگر یہ امور تسلیم کر لے تو پھر اسے اپنے مفروضہ طریق تحقیق ہی کو خیر باد کہنا پڑے گا۔ اور اگرچہ وہ سائنس کے اصول ترک نہیں کرتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ کچھ تعصبات کے زیر اثر ضرور ہے (سائنس دان بھی بعض اوقات اپنے تعصبات کا شکار ہوتے ہیں) اور ان تعصبات کا تقاضا یہ ہے کہ جب ایسی صورت حال سے دوچار ہو تو اسے نامناسب یا اہل سمجھ لے۔

متوازنیت اس فرضی ماہر عضویات کے لئے ایک راہ کھول دیتی ہے۔ دماغی واقعات میں قوانین فطرت سے کوئی استثناء یا غلط درزی نہیں ملتی کسی توانائی کا مادی دنیا سے نفسی دنیا

گرچہ ہے۔ میرے خیال میں یہ تبدیلی گرچہ کی اس حرکت کو محسوس کر کے پیدا ہوئی ہے جو لٹھوں میں نہیں ہوتی۔ اس حال میں میرے اندر فوراً ایک اچکدار حرکت پیدا ہوتی ہے جو اندر سے شروع ہوتی معلوم ہوتی ہے اور جس کا مقصد جان بچانا ہے اور جو جسم کے مناسب حرکات و سکنات عمل میں لا کر حاصل کیا جاتا ہے جیسا کہ ہم جس نے کہا ہے کہ حیات نفسی کے خارجی علامات مختلف ذرائع اختیار کر کے مختلف مقاصد کا حصول ہے۔ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے کہ انجن کا بھی کوئی مقصد عمل ہے لیکن وہ اپنی کسی خرابی کی وجہ سے بند ہو جائے تو پھر خود چل نہیں سکتا نفس کی سب سے بڑی خصوصیت اس کی جدت طرازیوں میں ہے جن کو وہ جسم کی عافیت کو اپنے مقصود کا جزو بنا کر عمل میں لاتا ہے۔

علاوہ بریں نفس میں استقلال ہوتا ہے وہ اپنے کام کو بڑھ جانے کے بعد بھی جاری رکھتا ہے اور اسے مختلف طریقوں سے انجام دے سکتا ہے مثلاً ایک ہی سر میں گاتی ہے بغرض محال وہ اپنی الف بے تے اُلٹی پڑھنے کے قابل بھی ہو جائے تب بھی وہ اس قابل نہیں ہو سکتی کہ حروف کو ایک مخصوص ترتیب کے ساتھ پیش کر سکے، ایک کڑی جس کا جالا ٹوٹ جاتا ہے اپنا کام کہیں سے شروع کر کے جالے کی مرمت کر لیتی ہے۔ ایک پرند جس کی آشیانہ بندی میں کوئی غل ہو جاتا ہے اپنا کام پھر سے شروع کر دیتا ہے اور نہ کسی کسی ترتیب میں اسے پورا کر لیتا ہے نفس کی ایک بہت بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ مقصد کو پیش نظر رکھتا ہے اور گرد و پیش کے نئے اور غلات توقع حالات کے باوجود اپنے عمل کو اپنے مطلع نظر کے مطابق بنا لیتا ہے۔

ان تمام مثالوں میں جو خصوصیت نفس اور مشین میں ماہ لاقیا نہ ہے وہ ہدایت کے لفظ سے ظاہر کی جاسکتی ہے جب ہنس ڈریش نے یہ اکتشاف کیا کہ تازہ مچھلی کے ٹکڑے چاہے جس طرح کاٹے جائیں بشرطیکہ وہ بہت چھوٹے چھوٹے نہ ہوں پھر جیتی جاگتی مچھلی کی شکل میں جی اٹھتے ہیں دراصل وہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا کہ کوئی نہ کوئی ایسا حیاتی جوہر ہے جو نشوونمو کی ہدایت کرتا ہے علیٰ ہذا جب برگمان نے یہ دریافت کیا کہ گھونگھا ارتقا کی مختلف منزلیں طے کرنے کے بعد اپنے

۱۱۷۔ بادی النظر میں متفاعلیت کی ایک فضیلت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس کا دعویٰ ہمارے تجربات کے مطابق معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ نفس کا جسم بڑا درجہ کا نفس بڑا اثر پڑتا ہے چنانچہ یہ نظریہ نفس کو ایک کارآمد ہونے کا درجہ جو متوازنیت نے بھیجیں لیا تھا واپس لے دیتا ہے کش کش حیات میں باشعور فہم کی کچھ نہ کچھ قدر و قیمت تو ضرور ہونا چاہئے۔ ہماری فکر ضرور کچھ ایسا کام انجام دیتی ہے جو عضو یا قی دماغ انجام نہیں دے سکتا۔ اگر ہماری جسمانی مشین سب کام انجام دے لے تب بھی منظر حیات کا لطیف اُٹھانے کے لئے ہمیں شعور کی ضرورت باقی رہتی ہے لیکن شاید ہمارے نفسی حیات کی یہ تعریف ہمارے اس عقیدہ کے منافی ہے کہ ہم فاعل بالذات بھی ہیں نہ مفعول تماشائی۔ ہمارا ارادہ دنیا میں جس میں دنیا کے فطرت بھی شامل ہے تغیرات پیدا کرتا ہے چنانچہ جب میں ایک خندق کھودا ہوں تو میرا نفس جسم کے پٹھوں کو استعمال کر کے کائنات کے طبعی حالات میں علانیہ تغیرات پیدا کر دیتا ہے۔

۱۱۸۔ اب غور و طلب مسئلہ یہ ہے کہ وہ کون کون ایسے خاص اعمال ہیں جو نفس ہی انجام دے سکتا ہے اور جو ہم اپنے اعصاب اور دماغ کے باوجود انجام نہیں دے سکتا۔ نو حیاتی (NEO VITALIST) جو ایک مخصوص زندہ جوہر کا مدعی ہے۔ اس سوال کا ایک قطعی جواب دیتا ہے (حیاتی لازمی طور پر فرنیوی اور اس کے ساتھ متفاعلی بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی حیاتیات تک اس انکشاف کے بعد پہنچتا ہے کہ زندہ امیوں کے طریق زندگی میں کوئی چیز ایسی ہوتی ہے جس کی توجیح میکانیکیت اور کیمیا کے مجموعی ذرائع انجام نہیں دے سکتے)

عام طور پر ایک جسم کو مشین سے تمیز کرنا دشوار نہیں۔ زندہ جسم اپنے کو خود چلاتا ہے جب کہ مشین کو کوئی دوسرا چلاتا ہے۔ زندہ جسم لچکدار اور اپنی حرکات میں متنوع ہوتا ہے۔ زندہ جسم اپنے کسی مقصد کے لئے حرکت کرتا ہے چنانچہ اُسے دیکھتے ہی ہتھ چل جاتا ہے کہ وہ کیا کرنے کو جو درخوا ایک مشین اپنے مقصد کے لئے نہیں بلکہ اپنے چلانے والے کے مقصد کے لئے حرکت کرتی ہے جب میں ایک شے پر لٹھا سمجھ کر پیر رکھتا ہوں اور مٹا یہ جان لیتا ہوں کہ وہ لٹھا نہیں

اثر انداز ہوتے ہیں یہ ہوگا کہ جسم احساس کے ذریعہ، کچھ واقعات کے متعلق نفس کے سامنے ایک رپورٹ پیش کرتا ہے نفس دماغ کے حرکی (MOTOR) حصوں پر عمل کر کے عام طور پر پویش آنے والے میکانیکی رد عمل کے بجائے عقلی رد عمل پیش کرتا ہے عقلی رد عمل وہ ہے جو واقعات کے معانی اور نفس واقعات کو سمجھنے پر دلالت کرتا ہے اور جو ہر باہنے انداز لیکن استقلال کے ساتھ نامیہ کی اُس کے مقصود تک نہ برہمی کرتا ہے چنانچہ اس طرح قوس اضطرابی میں تصورات کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔

۱۲۔ اب اگر ہم ثنوی سے یہ کہیں کہ وہ واقعات کو نظر ثانی سے دیکھ کر کہیں یہ بتائے کہ جسم نفس باہم گرا کر ایک دوسرے پر کس طرح موثر ہوتے ہیں تو وہ یہ کہے گا کہ اس کا جواب نہایت دشوار ہے۔ ماہر عضویات کی مشکلات کا بھی بس اندازہ ہو چکا ہے۔ ہماری دشواری بھی کچھ کم نہیں اس لئے کہ ہم اپنے احساسات کو جسم سے پیدا ہوتے ہوئے نہیں پاتے بلکہ بس ہم اُن کو اس جگہ پہنچاتے ہیں جہاں ہم اپنے ارادہ کا دماغ پر بھی عمل معلوم نہیں کر سکتے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہم اپنے اس عضو (دماغ) کے براہ راست تجربہ سے بالکل محروم ہیں ثنوی یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمیں نفس و جسم کے باہمی اثرات کے جھگڑے میں پڑنے کی ضرورت نہیں اُن کا برہمی وقوع ہمارے لئے کافی ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ معرض وقوع میں آتے بھی ہیں ہم اُن کو واقع ہوتے ہوئے تو کبھی دیکھتے نہیں۔ اور کیا یہ ممکن اور سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ جسم ایک دوسرے پر موثر ہوتے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو وہ ایک غیر معمولی تعیل کی مثال ہوگی۔ دنیا میں معمولاً علت و معلول کیفیت اور کمیت میں یکساں ہوتے ہیں لیکن اگر کوئی کہے کہ ارادہ توانائی کے اُس تغیر کے مساوی ہے جو دماغ کی حلقی میں واقع ہوتا ہے جیسا کلیفورڈ نے کہا ہے تو یہ کہنا ایسا ہوگا جیسے ہم یہ کہیں کہ مال گاڑی اسٹوکر اور کارڈ کی باہمی رفاقت کے جذبہ کے اثر سے جڑی ہوئی ہے۔ یہ دشواری اس قدر عظیم الشان ہے کہ بہت سے مفکرین نے تو متوازنیت کے دائرہ ہی میں پناہ لینے میں اپنی عافیت سمجھی اور دیگر حامیان ثنویت جن کو اپنی ذمہ داری کا زیادہ احساس تھا کوئی

اندر ایک آنکھ پیدا کر لیتا ہے جو حیرت انگیز طور پر اس آنکھ کے مشابہ ہے جو ریڑھ کی ہڈی رکھنے والے جانور اپنی جداگانہ راہ ارتقا پر چل کر پیدا کرتے ہیں تو وہ بھی اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ کوئی ایسی حیاتی تحریر ہے جو دونوں کی ایک مفید مقصد کی جانب ہدایت کرتی ہے۔ اسی طرح میکلڈوگل کا یہ خیال ہے کہ کبوتر اور شہد کی مکھیاں، اپنی جبلت کی ہدایت سے اپنے اپنے گھروں کا پتہ لگا لیتی ہیں خواہ گرد و پیش کے حالات مثلاً روشنی اور بویں تبدیل ہو گئی ہوں یعنی وہ بھی اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان کامل محرکات سے ہدایت حاصل نہیں کرتا جو ان کی اعضا مشین پر موثر ہوتے ہیں بلکہ ان کی رہبری کوئی نفسی قوت کرتی ہے جو منزل مقصود کا تصور اور اپنے اپنے گھر واپس ہونے کے مقصد کو پیش نظر رکھتا ہے

۱۱۹۔ ایک دوسرا نقطہ جہان میکا کی تشریح احکام دہتی ہے اس رد عمل میں مضمر ہے جو اشیاء کے وجود سے نہیں بلکہ ان کے معنی سے ظہور میں آتا ہے۔ بچہ دو کب کے بعد روتا ہے۔ یہاں البتہ محرک اور اس کا رد عمل دونوں میکا کی ہیں لیکن اگر وہ ملامت کرنے پر یا دکھائی دینے پر یا کسی اور طرح کی ناراضی کے اظہار پر یا اپنی کوتاہی کے احساس سے روتا ہے تو ان حالات میں میکا کی تشریح مشکوک میں مبتلا ہو جاتی ہے مشین احساس کے جواب میں اپنا رد عمل پیش کر سکتی ہے لیکن کسی تصور یا معنی کے جواب میں کوئی رد عمل پیش نہیں کر سکتی۔

جبلت ایک اپنی مشین ہے جو کسی مناسب محرک کے ذریعہ حرکت میں آتی ہے اور ایک اچھی مشین میں یکساں محرک یکساں رد عمل پیدا کرتے ہیں۔ مثال کے لئے تجسس کی جبلت کو لیتے ہیں اس کے محرکات کیا ہیں؟ ظاہر ہے عجیب و غریب اشیاء لیکن جو شے آج عجیب معلوم ہوتی ہے وہ کل عجیب نہیں معلوم ہوتی۔ ایک محرک ہمیشہ ایک ہی نتیجہ نہیں پیدا کرتا۔ چنانچہ تجسس میکا کی نہ ہوا، وہ نفس انبیا سے پیدا نہیں ہوا، بلکہ ان کے معانی سے پیدا ہوتا ہے۔ حیاتیوں کا دعویٰ ہے کہ اسی معنوی رد عمل سے نفس کا وجود لازم آتا ہے۔

چنانچہ ایک حیاتی کے نزدیک اس سوال کا جواب کہ جسم نفس ایک دوسرے پر کس طرح

ایکا نہیں کر سکتے کہ نفس اودہ پر مال ہو سکتا ہے۔

۱۲۲۔ متفاعلیت کی خاص دشواری یہ نہیں ہے کہ اس سے قوانین فطرت کی خلاف ورزی

لازم آتی ہے بلکہ یہ ہے کہ جب وہ ظاہر تجربہ کے مطابق معلوم ہوتی ہے۔ دراصل تجربہ کے بالکل خلاف ہے، نہ تو جسم اودہ نفس و فرائض انجام دے سکتے ہیں جو متفاعلیت ان کے سر تقویٰ چاہتی ہے۔ وہ فرائض نفس کی جانب منسوب کرنے جاتے ہیں جن کی کوئی مضبوطی نہیں ہو سکتی، حالانکہ صورت واقع یہ ہے کہ مضبوطیات ہر بات کی تشریح کرنے کے بعد نفس کیلئے کچھ چھوڑتی ہی نہیں جھگل میں ایک درندہ میرا تعاقب کرتا ہے۔ خوف میرے جسم کی پوری مشین پر قبضہ کر لیتا ہے۔ میرا جسم بھاگنے لگتا ہے جس میں میری پوری رضامندی شامل ہے۔ یہ یعنی نفس کا ایک ماہر کی حیثیت سے اس سے زیادہ کچھ کام نہیں کہ بھاگتے وقت درختوں سے بچتا جاؤں۔ اصل میں شاید اس تجربہ کو بیان کرنے کے لئے یہ اسلوب بھی ٹھیک نہیں، واقعہ تو یہ ہے کہ جسم نفس کے درمیان کسی تعلیم کا نہیں کبھی احساس نہیں ہوتا میں خالص نفس کی حیثیت سے کوئی کام کرتا محسوس نہیں کرتا۔ اگر وہ دشواری حل بھی ہے تو بھی میں اسے "کلیتاً" انجام دیتا ہوں۔

میرا جسم جو حیثیت مجموعی کرتا ہے، وہی میں کرتا ہوں۔

میں ہی تمام ارادی فعل انجام دیتا ہوں اس میں جبلت کی مشین یا دیگر جسمانی عمل

کا کتنا ہی جزو شامل ہو چنانچہ تجربہ کے اعتبار سے جسم نفس سے جدا نہیں ہے وہ نفس کا ایک عضو اور اس لئے اس کا ایک جزو ہے۔

اس بات کو ذرا سوچئے ممکن ہے اس سے نفس کے متعلق آپ کی بہت سی غلط فہمیاں

دور ہو جائیں۔ ذات کا وجدان اپنی جگہ پر یقینی ہی لیکن وجدان ذات کے حدود اور وسعت مقرر کرنے میں غلطی کر سکتا ہے۔

۱۲۳۔ جسم کو ثنویت سے یہ بجا فکایت ہے کہ نفس سے ملحدہ کر کے اس کو بہت درجہ دیتی

نہ کوئی باہمی تفاعل کا نظریہ پیش کرنے پر مجبور ہو گئے۔

۱۲۱۔ اس باب میں ڈیکارٹ کی مساعی خاص طور پر مفکور ہیں، اس نے ایک براہ سراسر جھوٹا سا فرد جسے صنوبر فرد دیکھتے ہیں دماغ کے اندر دریافت کیا، ڈیکارٹ کے خیال میں جسم و جان کا یہی سنگم تھا، اور اس عضو کا نازک طبعی توازن خفیف سی حرکت سے، دونوں کے بہاؤ کو موڑ سکتا ہے۔ یہ نظریہ ڈیکارٹ کے زمانہ میں تو بھل خیال کیا گیا حالانکہ اس وقت کسی کو پتہ نہ تھا کہ صنوبری فرد دراصل ازکار رفتہ درمیانی آنکھ ہے جو بعض رنگینے والے کپڑوں میں نمایاں نظر آتی ہے۔

زمانہ حال کے نظریوں میں نازک خیالی اور باریک بینی کی زیادہ داد دی گئی ہے مثلاً ڈیش کا نظریہ نہایت ہوشمندانہ طور پر وضع کیا گیا ہے۔ دوام توانائی کے اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے ڈیش نے نفس و جسم کے درمیان ایک غیر میکائیکی جوہر کا اندراج کیا ہے جو اپنی ماہیت میں عزم پسند ہے (جس کو وہ ارسطو کی تقلید میں انطوائی کہتا ہے) اور جو دائمی تغیرات میں تاخیر پیدا کرنے اور ان کی مقدار میں تبدیلی پیدا کئے بغیر ان کے نتائج میں تبدیلی پیدا کرنے پر قادر ہے۔

حیاتیوں کے یہ تمام مساعی اگرچہ نیک نیتی پر مبنی ہیں لیکن ذہانت کی افراط سے مخ ہو گئی ہیں۔ دوام توانائی کے اصول کو نظر انداز کر دینے کی کوئی محقول وجہ نہیں معلوم ہوئی چونکہ نفس اگر فطرت میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایسا مل کرنا ہوگا جو کسی مادی قوت سے سرزد ہوا ہو متعدد ذنوی، دلیری سے دوام توانائی کے قانون فطرت کو خیر باد کہہ کر نفس کو توانائی کا سرچشمہ خیال کرتے ہیں اور بعض کی نظر میں تو اصول تعلیل کی بھی اس سے زیادہ وقعت نہیں کہ وہ بس ہم کو یہ بتا سکتا ہے کہ نظام عالم میں حادث کس طور پر ایک دوسرے سے ٹکے بندھے ہیں۔ جہاں تک ہمارے علم کی رسائی ہے ہر شے علت ہو سکتی ہے اور قیاساً محض اس بنا پر کہ فطرت میں علت و معلول یکساں جنس کے ہوتے ہیں ہم اس حقیقت سے



اور کیا کیا حقائق ہیں؟ دہری وحدیت کا دعویٰ ہے کہ ایسی ایک حقیقت مادی نامیہ ہے نفس اسی کا ایک چکدار (لیکن بیکار) ضمیمہ ہے نفس حقیقی شے یعنی حیات جہانی کا ایک ضمنی منظر ہے۔ اس نظریہ کو ہم پہلے مسترد کر چکے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ نفس اوجیم دونوں ایک میسر حقیقت جو ان دونوں سے مختلف ہو منظر ہوں اور وہ ایک دوسرے سے متوازی منظر ہر کے طور پر ہم آہنگ ہوں چونکہ وہ ایک ہی اساسی لیکن غیر معین جوہر کے دو رخ ہیں جیسا اوپر مذکور ہوا، اپنوزا کا یہی مذہب تھا۔ یا ہو سکتا ہے کہ نفس بجائے خود ایک حقیقت ہو اور (ہر شخص اپنے زاویہ نظر سے) جسم کو اس کے جزو کی حیثیت سے نفس کے ساتھ حال تصور کرے اور (دوسروں کے زاویہ نظر سے) وہ کل شخصیت کا ایک محسوس سایہ یا منظر ہو، یہی تصویریت کا نظریہ ہے جس پر ہم تھوڑے عرصہ کے بعد غور کریں گے۔

---

ہے یعنی اس کو میکائلی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر افلاطون کا ایک مشہور قول ہے کہ علم کی راہ اس وقت زیادہ صاف ہوتی ہے جب جسم اُس میں حائل نہ ہو، اخلاقی ثنویت بھی مابعد الطبیعیاتی ثنویت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے جس کی رو سے ہم کو خواہشات جسمانی یعنی جسم پر غلبہ حاصل کرنا چاہئے

اخلاقیات کی ساری تعلیم میں شاید کوئی ہدایت اس سے زیادہ اہم اور درست نہیں ہے کہ ہم کو ”دنیا جمائی خواہشات اور شیطان“ پر غالب آنا چاہئے۔ اخلاقی ہدایت ہمیں ”ثنوایت“ اور اخلاقی مادیت کی جانب کھینچنے سے باز کرتی ہے، افلاطون سے بہتر کسی نے اس اخلاقی ہدایت کے نکتہ کو نہیں سمجھا ہے جس نے سب سے ہمیں جنگ کرنا ہے وہ مادیت ”محض“ ہے جب جسم اخلاقی حاکم بن بیٹھا ہے اور مطالبہ کرتا ہے کہ اُس کی ضروریات اُس کی بے جا رجحانات اور میلانات کو فضائل کا درجہ دے کر بیرونی کی جائے۔ اُس وقت ہمیں اخلاقی ”ہدایت“ سے جو اُس سے نہایت اعلیٰ و برتر شے ہے، رجوع کر کے جسمانی مطالبات کو ملامت کرنا چاہئے۔ یہ اعلیٰ شے دراصل جسم کے خلاف یا جسم سے علیحدہ کسی روحانی قوت کا نام ہے وہ ہم کو کچھ ایسی روحانی زندگی بخشتی ہے جو جسم کو اپنی معنوی رو میں بہالے جاتی ہے اور اُس میں بھی وہ معنی پیدا کر دیتی ہے جو میں چاہتا ہوں جو اُس حال سے مختلف ہے جب میں اُس کے اختیار میں ہوں۔ یہ راہبانہ ترک لذات کا مرادف نہیں ہے بلکہ خواہشات نفسانی کی تہذیب ہے یہ وہی چیز ہے جسے افلاطون نے اپنی غیر فرامانی دانائی اور گہری نفسیاتی نظر کے ساتھ اپنے ”مذاکرہ“ میں بیان کیا ہے۔ یہ مذاکرہ افلاطون کے مشہور مکالمہ فیڈرس کا مکملہ ہے اور وہ زمانہ وسطیٰ کی ”تحقیر دنیا“ کی تحریک کا پیشگی جواب ہے۔ ہماری مادیت کے سارے نظام حقیقت میں مادی دنیا کی غیر معتدل تحقیر ہی کے انتقامی جوابات ہیں۔

۱۲۴۔ اگر ثنویت نفس اور جسم کے باہمی تعلق میں کارآمدانات نہیں ہو سکتے تو ہم وحی کے ماننے پر مجبور ہیں۔ انسانی شخصیت سزاوارک اہم حقیقت ہے لیکن اس کے علاوہ

کائنات کے مختلف مقامات پر خط تقسیم کھینچا ہے اور جہاں ایک نے توڑا ہے دوسرے نے جوڑنے کی کوشش کی ہے خیر و شر کی اخلاقی ثنویت، تصورِ مادہ یا ہیئت و ہیولی کی مابعد الطبیعیاتی ثنویت سے دب جاتی ہے، گویا لکھ جو نہیں ہوتی اس لئے کہ مابعد الطبیعیاتی تقسیم ہی میں اخلاقی تقسیم کی لمبائی ہے چنانچہ اخلاطوں اور ہمارے خیال میں برگساں کے انکار کا یہی منجربہ ہے۔ لائبے ڈرا ان پر ایک تنقیدی نظر ڈالیں۔

۱۲۷۔ مذہبی احساس میں اخلاقی شدت، قدرِ ثنویت کی جانب مائل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ ثنویت خالق کے سرے، شر کی تخلیق کا بار اتار دیتی ہے اور خالق کو شر سے سرگرم بیکار دکھاتی ہے لیکن خالق پر سے یہ بوجھ اترنے کے ساتھ وہ غیر مطلق اور محدود ہستی بھی بن جاتا ہے اور اُس کی خالقیت کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے کیونکہ اس تصورِ برہمہ لازم آتا ہے کہ اُس کے علاوہ اُس کے مد مقابل کوئی اور مستقل شے بھی ہے چنانچہ اس نظریہ کے مطابق، خدا کے اعلیٰ ترین ہستی ہونے میں رخصتہ پڑ جاتا ہے بلکہ کہنا چاہئے کہ وہ اعلیٰ ہستی ہی نہیں رہتا اور فکر انسانی کو از سر نو ایک ایسی آخری حقیقت کی تلاش کرنا پڑتی ہے جو دونوں کے مستقل وجود اور باہمی ربط کی توضیح کر سکے۔ چنانچہ مذہبی ثنویت کے نظامِ شاذ و نادرِ بد پر باورِ معقول ثابت ہوتے ہیں سب کے بس پشت کسی ہراسنا ہستی کے آخری اتحاد کا سہارا، انسان کے اعتقاد کا مایہ خیر ہے یعنی روایات میں مٹاؤ (ایک ملامتِ قانون)، یا نگ اور پین پر بالا سمجھا جاتا ہے۔ ایران میں نیکی اور بدی کے خدا، زمان، زرداں، اکاراں کے دو توام فرزند مانے جاتے ہیں جو اخیر میں "زمان" ہی میں مدغم ہو جاتے ہیں۔

۱۲۸۔ محض منطقی بنیاد پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دو خدا دو جیسے تاریکی اور روشنی، سردی اور گرمی، باہمی ایک دوسرے سے خاندانی مشابہت رکھتے ہیں۔ سردی اور گرمی دونوں حرارت ہی کے درجے ہیں۔ ان دونوں کے تغاؤ کا پتہ ہمارے احساس سے اور ان کی جانب رجوع کرنے سے چلتا ہے۔ کیا ایسا ہی خیر و شر اور روحِ مادہ کے متعلق کہا جاسکتا ہے؟

## باب کوئی ثنویت

۱۲۵ یہاں ہیں جہ چلتا ہے کہ بڑے بڑے حامیان ثنویت فکر انسانی میں اضطراب

پیدا کرنے والے کیوں ہوتے ہیں انھوں نے اپنی دانست میں کائنات میں ایک حقیقی تفریق محسوس کی اور پھر اسے اس قدر اہمیت دی کہ ہمارے لئے غیر حل شدہ مسائل کے انبار چھوڑ گئے ثنویت کی مختلف اور زیادہ ہستیاں کس طرح ایک دوسرے سے تعاون کرتی ہیں اور اگر فی الواقع وہ آزاد اور مستقل ہیں تو پھر ان کی یکجائی کا سبب کیا ہے؟

یہ سوالات بہ مقابلہ کوئی ثنویت کے نفس و جسم والی ثنویت کے لئے زیادہ ہریناں کرنے والے ہیں۔ کوئی ثنویت کی ابتدا اس امر کے تسلیم کرنے سے ہوتی ہے کہ کائنات دو متضاد جوہروں کے ملنے یا تنازع کا میدان ہے کیونکہ نفس اور جسم انسانی شخصیت میں اس طرح شیر و شکر ہیں کہ اس طرح کو غلطوں کے جواب میں کہنا بڑا کہ روح جسم سے کوئی جداگانہ چیز نہیں۔ وہ جسم ہی کی ایک "ہینت" جسم ہی کی داخلی حیات کا نام ہے جو جسم میں اس طرح چوست ہے جس طرح ہاتھ میں شاد نور لاکر میں متضاد اشیاء کا تضاد یا تنازع حقیقت کا آئینہ ہے لیکن ثنویت کا فرض ہے کہ دو متضاد چیزوں کے درمیانی علاقہ کی توضیح کرے اور اس سوال کا جواب دے کہ آیا وہ فی الحقیقت ایک دوسرے سے اپنی اصلیت اور جوہر میں الگ ہیں۔

۱۲۶۔ کوئی ثنویت کے مختلف نظاموں میں ایک خرابی نظر آتی ہے وہ یہ کہ مختلف نظاموں نے

لے MICROCASM اور MACROCASM کے مساوی علامہ مکویہ کی وضع کردہ اصطلاحیں

فوزالاکبر اور فوزالاصغر ہیں جو اس کے ایک پرمغز مقالہ کا عنوان ہے۔

ہم خیالوں کو جو تصور کو حقیقت کا معیار سمجھتے ہیں یہ دعویٰ کہ فطرت کا بیولی ایک مستقل حقیقت ہے ضرور معقول معلوم ہو گا۔

دوسری جانب بعض مفکرین کا خیال ہے کہ بغیر مادہ کے نفس کا تصور فی الجملہ دشوار ہے۔ جب ہم تصور کرتے ہیں تو کسی شے ہی کا تصور کرتے ہیں اور وہ شے ہمیشہ (یا تقریباً ہمیشہ) ارتقاء کا باعث ہوتی ہے، چنانچہ ہمارے تجربہ کے لئے فطرت ایک ناگزیر و بالِ خام کام دہی ہے اور فکر انسانی کا ایسا خمیر ہے اس لئے نفس کا وجود مادہ کا محتاج ہے۔

لیکن ذرا اس مسئلہ پر نظر غائر ڈال کر دیکھئے کہ آیا نفس مادہ کا محتاج ہے یا تصور مادہ کا؟ اور کیا یہ تصور بغیر مادہ کے دائمی وجود یا کسی مستقل جوہر کے حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر آپ نے وہ نکتہ جو ان سوالات میں مضمر ہے سمجھ لیا تو پھر جان لیجئے کہ آپ کے ہاتھ ڈیکارٹ سے آگے ساری فلسفیانہ تحریک کی کنجی آگئی۔

۱۳۱۔ اسپینوزا کا قول ہے کہ یہ بدیہی ہے کہ نفس اور جسم ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ ہمارے تصورات سب سے پہلے مادہ ہی کے تصورات ہوتے ہیں لیکن جب ہم مادہ کا تصور کرتے ہیں تو اس کو کسی اساسی جوہر کا "عرض" یا مظہری کے طور پر تصور کرتے ہیں علیٰ ہذا جب ہم نفس کا تصور کرتے ہیں تو یہ بھی ایک جوہر حقیقت ہی کا تصور معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ہم نوعیت کی راہ سے وحدیت کی جانب واپس آجاتے ہیں اور اس آخری جوہر کو فطرت، خدا، ایک واحدستی (جو کامل، خود آفریدہ، اور ہر شے کی جوہارے تجربہ میں آتی ہے، علت اول کہنے لگتے ہیں۔

لاہنر نے ایک زیادہ آزاد رائے دینے کی جرات کی۔ اس کے نزدیک مادہ کا تصور ہی کافی دائمی ہے اس کے مقابل کسی خارجی جوہر کے دائمی وجود کی ضرورت نہیں۔ اس لحاظ سے ہمارے پلے بس فطرت کا تصویری پڑتا ہے۔ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ نفس کو تصور کے لئے فطرت کے کچے مال کی ضرورت ہے تو ہم فطرت کے متعلق حقیقت بلکہ ساری حقیقت بیان کر رہے ہیں یا تصور ہم کو ایک دوسرے قسم کی وحدیت کی جانب لے جاتا ہے جس میں فطرت کی حقیقت نفس کی حقیقت میں ضم

شرکے متعلق یہ ضرور کہا گیا ہے کہ شرک کے موخر ہونے کے لئے اُس میں خیر کا ثابہ ہونا چاہئے۔ غرض اُپنی ساری آسمانی فوج سے اسی برتنے پر لا سکتا ہے کہ وہ بھی اُسی رگ و ریشہ سے بنا ہوا ہے جس سے دوسرے فرشتے بنے ہوئے ہیں مگر ہم خیر و شر میں مکمل تفریق کر دیں تو شاید دوسرے سے غائب ہی ہو جائے بلکہ اندیشہ ہے کہ کہیں خیر بھی اُس کے ساتھ نہ چل بسے۔ یہ امر نہایت غور طلب ہے کہ آیا خیر کو خیر بنانے کے لئے کچھ نہ کچھ تضاد کا ثابہ ضروری ہے یا نہیں۔ آئندہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کریں گے لیکن کم از کم اس قدر مسلم ہے کہ چونکہ خاص شر، اسم بے سہمی ہے اس لئے خیر و شر دو مستقل حقیقتیں نہیں ہو سکتیں۔

۱۲۹۔ روح اور مادہ کے متعلق یہ امر برہمی نہیں ہے کہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود کو مستلزم ہے۔ ڈیکارٹ کی نظر میں یہ دو جدا گانہ جوہر ہیں دو جوہر اسی وقت حقیقتاً ایک دوسرے سے متماز سمجھے جاسکتے ہیں جب ہر ایک اپنا وجود مستقل رکھتا ہو۔ ہم مکان اور مادہ کا بغیر نفس کو خیال میں لائے ہوئے مستقل تصور کر سکتے ہیں۔ یہ امر ڈیکارٹ کو اس باب میں مطمئن کرنے کے لئے کافی تھا کہ مادہ بغیر نفس کے موجود ہو سکتا ہے، اسی کے ساتھ اُس نے یہ بھی محسوس کیا کہ ”میں سوچتا ہوں“ کا صانع سمجھا اور مستقل تصور بغیر مکان اور مادہ کے خیال کو درمیان میں لائے کیا جاسکتا ہے اور اس لئے نفس اپنے وجود کے لئے مادی دنیا کا محتاج نہیں۔ اب آپ اس باب میں کیا فیصلہ کرتے ہیں؟

۱۳۰۔ اس میں شک نہیں کہ ہم میں سے اکثر یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم مادہ کا تصور نفس کے تصور کو درمیان میں لائے بغیر کر سکتے ہیں۔ ہم ایک ایسے وقت کا خیال کر سکتے ہیں کہ جب کائنات کے سنان ارتقائی ماحول میں شعور کا پتہ و نشان باطل نہ تھا، ہم مکان کو کہیں سے خالی، اور تصور کرنے والے نفوس سے خالی تصور کر سکتے ہیں۔ جب ہر و فیروہ و ہائٹ ہیڈ نے اپنی تصنیف میں جس کا موضوع ”تصور فطرت“ ہے یہ دعویٰ کیا کہ ”فطرت کا دروازہ نفس پر بند ہے۔“ تو اس کا منشا یہی تھا کہ ہم طبیعیات کے مسائل کی تصویر نفس کو شامل کئے بغیر کھینچ سکتے ہیں کم از کم ڈیکارٹ کے

# نوع پنجم

## تصویریت

### باب

#### تصویریت کیا ہے؟

۳۳۔ تصویریت وہ فلسفہ ہے جس کا دعویٰ ہے کہ حقیقت ماہیتِ نفس میں مضمر ہے۔

عملیت اور وجدانیت کی طرح وہ کوئی طریقِ علم کا نظریہ نہیں ہے، جس میں مابعد الطبیعیاتی نتائج ضمناً داخل ہو گئے ہوں، بلکہ اصلاً وہ مابعد الطبیعیات ہی کا ایک نظام ہے۔ وہ ایک ایسا نظریہ کائنات ہے جس تک ہم علم کی مختلف راہیں اختیار کر کے پہنچ سکتے ہیں۔ چنانچہ ظلاً، عملیت اور وجدانیت دونوں بالآخر تصویریت ہی کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

برگساں اپنے وحدتی نظریہ کائنات میں، جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں ایک نہج کی تصویریت ہی کا عکاس ہے لیکن وہ ایک دلچسپ درمیانی مقام برقرار اختیار کرتا ہے۔ اگر ہم ہستی کو حسب ذیل پیمانہ پر تقسیم کریں۔

(مادہ، توانائی)۔ (حیات)۔ (نفس)

تو ہریت تو اسے پیمانہ کی توضیح پہلی حد کی زبان میں کرتی ہے جبکہ تصویریت آخری حد کی مدد سے تشریح کرتی ہے۔ برگساں دونوں سروں کے حدود کی توضیح، حد واسط سے کرتا ہے اس لئے برگساں کے نظریہ کو حیاتیت کہنا بے جا نہ ہو گا، ایک حامی تصویریت شاید اس پر یہ اعتراض کرے کہ برگساں اپنی توضیح کو قابلِ فہم بنانے کے لئے مجبور ہے کہ حیات کو نفسی صفات

ہو جاتی ہے۔ اسی کو تصورات کہتے ہیں۔

تاریخ کے اعتبار سے تصورات، فلسفہ کی ایک ایسی نوع ہے جس کی جانب ثنویت ہی ہماری فکر کی رہبری کرتی ہے۔ کیونکہ ثنویت ہر بار ہماری اُس وجدان سے پیدا ہوتی ہے جو نفس کے متعلق صاف صاف ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے۔ اُن وجدان کی تصدیق اُس کو فطرت میں فرق کر دینے سے نہیں ہوتی جو وجدان کی معروض تھی بلکہ اُس کی تصدیق دراصل اُس نئی اور انقلابی وحدت سے ہوتی ہے جس کے مطابق نفس، فطرت کو اپنے اندر ضم کر لیتا ہے۔

دہری وحدت وجود کے حق و قبح کو ہم دیکھ چکے ہیں اور اُس کو ناقابل اطمینان پا چکے ہیں چنانچہ چارہائے کار دو ہی ہیں یا تو پسندِ ناز کی وحدت وجود کے قائل ہو جائیں جو دونوں نفس و جسم کو ایک ایسے جوہر میں مدغم کر دیتا ہے جو اپنی بیگزگی سے زیادہ ناقابل تصور بھی ہے یا پھر اُس نظریہ کو انہیں جو دہریت کے مقابل ہو یعنی ایسے وحدت وجود کے قائل ہوں جو فطرت کو نفس میں کسی بھی طرح ضم کر دیتی ہو ایسا کس طرح ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب ہمیں کائنات کے تصوری نظریہ سے مل سکتا ہے۔

۱۳۲۔ سر دست کچھ تاریخی نتائج سن لیجئے۔ تاریخی حیثیت سے یہ ایک واقعہ ہے کہ ہر ثنویت نے بالآخر کسی نہ کسی وحدت کے لئے جگہ خالی کی ہے جس کے اندر اُن چیزوں کو جنہیں ثنویت نے توڑا تھا، از سر نو جوڑنے کی سعی کی گئی ہے۔ کائنات کی ثنویت جو سب سے اخیر ثنویت ہے فوراً نشقے کی وحدت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان واقعات سے ثنویت کا بطلان ثابت نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کے جواب میں پوری صداقت کے ساتھ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کوئی تضاد کی ہر ترکیب کے بعد وہ اساسی اضطراب جو دنیا کے خمیر میں ہے کسی نہ کسی مفکر کو پیدا کر دیتی ہے جو ابعد الطبیعیات کی دومی کونے روپ میں لاکھڑا کر دیتا ہے۔ کوئی نظریہ وحدت وجود قطعی طور پر قابل اطمینان نہیں کہا جاسکتا جب تک وہ اُس کنا کش و مزاحمت کی توضیح نہ کر سکے جو روحانی جوہر کو کائنات کے علم اور اخلاقی امنگ کے وقت پیش آتے ہیں۔



یعنی اگر ہمیں موجودات کے جوہر اصلی کی تلاش ہے تو وہ آخری حقیقت جو موجودات کی نشترِ کربتی ہے وہ اپنی ماہیت میں نفسی ہونا چاہئے مثلاً مفکر اور اُس کی فکر اور ادوار اُس کا عمل، ذات اور اُس کی خود نمائی وغیرہ جو شے ان کے علاوہ ان سے بہ ظاہر آزادیاں کی ضد ہے جیسے مادہ یا توانائی، مکان یا زمان وہ سب بالآخر اپنے وجود کے لئے نفس ہی کے محتاج ہیں۔

۱۳۵۔ وجدان فلسفہ کا حکم بنیاد ثابت نہیں ہو سکتا لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ بغیر وجدان کے کسی صحیح نظامِ فلسفہ تک ہماری رسائی بھی نہیں ہو سکتی تصویریت کی جڑیں وجدانیت میں جوئیں انسانی کا ایک قدیم نظریہ ہے پھیلی ہوئی ہیں۔ اگر غور کیجئے تو فلسفیانہ تصویریت تاریخی حیثیت سے بنی نوع انسان کے روحانی وجدانات میں عقل کو سمو دینے ہی کا نام ہے۔

اور چونکہ یہ روحانی وجدانات، مذہب کا گوشت و پوست ہیں اس لئے تصویریت کو مذہب کی شاخ سمجھنا چاہئے۔ چنانچہ ہندوستان میں برہمنیت اور ویدانت تصویریت کی شکلیں ہیں۔ (ملاحظہ ہو ڈاکٹر اس کا نظام ویدانت) چین میں لاؤئسے کا فلسفہ جس کی دلغ بیل جیونی نظریہ ماوہر ڈاکٹر گئی ہے تصویریت سے ہمیشہ رہے۔ شمالی برصغیر اپنے اجداد الطبیعیاتی جامہ میں تصویریت ہی کی شکل میں چین اور جاپان میں پھیلی۔ یہودیت نے (زمرہ جاوید یونانیوں کے اہل) فائلو اور میماٹیس پیدا کئے۔ عیسویت نے بھی یونانیوں ہی کی امداد سے آگسٹائن، آبی لارڈ، این سلم، ہاس ایکوینی ہاس، ڈنس اسکوٹس اور مہرت سے دوسرے مشاہیر پیدا کئے۔ ان میں سے بعض اپنے پیش رو افلاطون اور ارسطو کی طرح غنویت (یا کثرتیت) اور تصویریت کے درمیان ڈانوا ڈول رہے۔ نشاۃِ جدیدہ میں تصویریت کا نشو و نما ایک نئے انداز پر ہوا یعنی اُس کی بنا مذہبی شعور کے ایک جدید وجدان پر رکھی گئی جس کے علم بردار ڈیکارٹ، لائبنز، مائے برانش، برکلی اور ان کے پیروں میں تصویریت کو سمجھنے کے لئے ہمیں سب سے پہلے ان بنیادی وجدانات کی جانب قدم اٹھانا چاہئے جو فکر انسانی کی تاریخ میں تصویریت کا باعث ہوئے ہیں۔

مثلاً حافظ اور جدت طرازی سے متصف کرے۔ حامی تصویریت کا معینہ ہے۔ ہمارے پاس صرف دو ہی چارہ کار ہیں یعنی یا تو ہم فطرت کی توضیح نفس کے ذیل میں کریں یا نفس کی توضیح مادی فطرت کے ذیل میں کریں اور چونکہ پہلی شق کو ہم نے ناممکن پایا (باب ۱) تو ہم دوسری شق قبول کرنے پر مجبور ہیں (ملاحظہ ہو فسطی، پہلا مقدمہ، اینڈ صفحہ ۲۸۹)

۱۳۴۔ حامی تصویریت کی ساری پوزیشن دو تفسیروں میں بیان کی جاسکتی ہے جس میں ایک سببی اور ایک ایجابی ہے۔

(۱) فطرت کی ظاہری خود داری اور استقلال فریب نظر ہے۔ فطرت ضرور خود مختار ہے اپنی مخصوص راہ پر چلتی، اپنا قانون چلاتی، کسی دہائی خالق اور خارجی علت سے بے نیاز معلوم ہوتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ فطرت کا کبھی کسی پہ دار و مدار ہے (یہ ملحوظ رہے کہ تصویریت کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ فطرت فریب نظر ہے جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے)

(ب) فطرت کا جس شے پر دار و مدار ہے وہ نفس ہے۔ اگر فیزی لفظ آئیڈیالزم قسمتی سے اس ایجابی تفسیر کے مفہوم کو ادا نہیں کر سکتا۔ پہلے تو یہ کہ اس اصطلاح سے آئیڈیل کی جانب ذہن کو منتقل نہ ہونا چاہیے (یہ سمجھ کر کہ گویا وہ آئیڈیلز IDEALS کا اجارہ دار ہے) بلکہ ہم کو اپنے پیش نظر آئیڈیالز IDEAS رکھنا چاہئیں۔ حرف ال (ا) محض صوتی شیئینی پیدا کرنے کے لئے اضافہ کر دیا گیا ہے مفہوم سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ دراصل IDEA - ISM کا لفظ زیادہ صحیح و مناسب تھا۔ آئیڈیالزم کا مادہ یعنی آئیڈیا ایک تاریخی حادثہ ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جان کاک اور اس کے تصور میں پیر و برکلے کے (IDEAS) یعنی تصورات ہی کو تجربہ کے اجزاء ترکیبی سمجھے ہیں جو گویا نسبت کے ٹکڑے ہیں MENTALISM نفسیت یا SPIRITISM (روحیت) شاید اس نظریہ کے زیادہ بہتر و صحیح تر نام ہوتے لیکن وہ دوسرے موقعوں پر استعمال ہونے لگے ہیں لہذا چار و ناچار ہمیں آئیڈیالزم کی اصطلاح قبول کرنا ہے مگر مفہوم کے اس تعین کے ساتھ کہ کائنات میں جو شے حقیقی ہے وہ وہی ہے جس سے تصورات بنتے ہیں نہ کہ وہ جس سے پتھر اور دھاتیں بنی ہوئی ہیں

وہ جان نہیں کہا جاسکتا، لیکن ان کی جڑ وہ جان ہی بر قائم ہے۔ یہ تمام تخیلات درحقیقت شعائرانہ ہیرائہ بیان میں بے ثباتی عالم کے وجدانات ہی ہیں۔

۱۳۹- (۳) اضطرابی مظاہر ہر پرستی مظاہر پرستی کی بنیاد دراصل یہ عقیدہ ہے کہ فطری مظاہر روحانی قوتوں کے تابع ہیں۔ (ملاحظہ ہو، لے۔ پی۔ ٹیلر۔ پولانی کلچر بشریات، آر۔ آر۔ مارٹ بشریات) مظاہر پرستی کو کسی نے مقبول و مدلل نظریہ کی شکل میں پیش نہیں کیا، وہ دراصل ان واقعات کے جوہر پر کسی خاص طور پر اثر انداز ہوتے ہیں ایک اضطرابی رد عمل کے درجہ سے آگے نہیں بڑھی جیسے کوئی شدید سوالات، حادثہ یا نکتہ جس سے ہمارے دل میں دنیا کی جانب سے بیزاری پیدا ہو جاتی ہو، لیکن اگر دنیا بے جان ہے تو اس سے بیزاری بے بات ہے (بعض کا خیال ہے کہ خوف ہی سے خیال خدا پیدا ہوتا ہے) (باب) لیکن کوئی خوف، خدا بنا کر اس وقت تک کھڑا نہیں کر سکتا جب تک کہ خوفناک شے قائم بالذات اور اس قابل نہ سمجھ لی جائے کہ وہ ہماری اپیل کی سماعت کر سکتی ہے، جیسا ولیمز نے کہا ہے کہ دعا کے اضطرابی ہونے کی وجہ یہ وجدانی عقیدہ ہے کہ قدرت، یہ قدرت ہی کی ظاہری صورت ہے۔

یہ وجدان اپنے نمایاں خدوخال کے ساتھ ہمارے سامنے اس وقت آتا ہے جب ہم ہر کوئی خدا کی کیفیت طاری ہوتی ہے جیسے سکرات موت، شدید علالت، یا کوئی اور نازک موقع۔ انسانی روح پر فطرت کا دعویٰ تسلط باطل سمجھا جاتا ہے لیکن بعض اوقات محض عقل کی بنا پر بھی ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ مادہ حرکت اور توانائی میں کوئی روحانی کفیل کا رفرما ہے۔ ایسی کوئی شے نہیں ہو سکتی کہ وہ ہمیشہ سے موجود ہو اور کائنات میں کسی نفس نے اس کا تصور نہ کیا ہو یا یہ تصور نہ کیا ہو کہ وہ کیوں معرض وجود میں آئی۔

۱۴۰- (۴) موضوعی الہام۔ یہ نشاۃ جدیدہ کا ایک جدید ترین وجدان ہے جس کا ادب ذکر آیا تھا۔ یہی وہ انکشاف ہے جسے دیکھا رٹ نے بڑی آب و تاب سے بیان کیا ہے کہ کل انشاد میں ہماری ذات ہی سب سے زیادہ یقینی ہے بلکہ وہ نہایت شے ہے جس کا ہمیں قطعی یقین ہے۔ رہا یہ امر کہ آیا

## باب

### تصویریت کے وجدانات (خاکہ)

۱۳۶۔ بنی نوع انسان کے قدیم وجدانات کا ہر شخص کو کبھی نہ کبھی کم و بیش صفائی کے ساتھ احساس ہوتا ہے۔ ہمارا مقصود اس مقام پر تصویریت کی حمایت نہیں بلکہ اُن قدیم وجدانات کو دریافت کر کے تصویریت کا زاویہ نگاہ معلوم کرنا ہے۔

۱۳۷۔ کائنات کے بنیادی اور موثر واقعات، ظاہری اور بدیہی واقعات نہیں ہوا کرتے تجربہ کی دنیا نواہر کی دنیا ہے لیکن حقیقت سطح پر نہیں ملتی چنانچہ وہ تمام قرین قیاس نظر پرے جو پہلی نظر میں قائم کئے جاتے ہیں ان کو صحیح نہیں ہوتے اس بنا پر دہریت کی قرین قیاسی اُس کے لئے مفید نہیں بلکہ مضر ہے۔

۱۳۸۔ (۲) یہ امر کہ دنیا تجربہ کو ہم بہ آسانی فریب نظر تصور کر سکتے ہیں اُس کی قطعیت کو باطل کر دیتا ہے یہ واضح رہے کہ اس کا یہ فضا نہیں ہے کہ نفس دنیا فریب نظر ہے اور نہ تصویریت کی یہ تعلیم ہے کہ وہ محض نظر کا دھوکا ہے لیکن اس سے یہ ضرورتاً ثابت ہوتا ہے کہ دنیا اپنے وجود کا ٹریفک خود نہیں دے سکتی اور ہستی کا لزوم جو کبھی کبھی اُس کی جانب سرب کرنے ہیں ثابت نہیں ہو سکتا۔ ادب، جا بجا فکر انسانی کو دعوت دیتا ہے کہ کائنات عالم کو بیچ اور ایک ایسا خواب تصور کرے جس سے ہم بیدار ہو سکتے ہیں۔ نظر فریبی کے افسانے، زنجیریں جکڑے ہوئے شیرادر اسی قبیل کی دوسری حکایات کا نشانہ ہی ہے کہ انسانی تخیل عالم ظاہری کو ہمیشہ ایک دھوکا یا ایک ایسا لباس سمجھے جو کسی زندہ شے کے ذریعہ زیب تن کر لیا ہے۔ اس طرح کے تخیلات کو فی نفسہ

# باب

## برکے

### (خاکہ)

۱۴۱۔ عام طور پر ہم دنیا کا تصور بصارت کی عبارت میں کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک حقیقی

دنیا بس وہی ہے جسے ہم دیکھتے ہیں

چنانچہ برکے نے بصارت ہی کی تحقیق سے ابتداء کی ملاحظہ ہو اس کا مقالہ جدید نظریہ بصارت

صفحہ ۱۷۱ برکے اس مسئلہ پر اس نتیجہ پر پہنچا کہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ ایک نفسی کیفیت یا نفسی واقعہ ہے۔

۱۴۲۔ ہم موجودات کو فاصلہ بڑا فاصلہ کے نزدیک ہی سمجھنے کے لحاظ سے دور و نزدیک دیکھتے

ہیں اور جن موجودات کا ہم ادراک کرتے ہیں وہ ٹھوس ہوتے ہیں اور ان کی صلابت (ٹھوس پن)

میں مکان کے ابعاد شامل ہوتے ہیں۔

ہم جو کچھ دیکھتے ہیں اُس کی تصویر ایک پردہ پردہ بعدوں کے چھٹی سطح کمینہ جاسکتی ہے۔

ہم رنگوں کے نشانات دیکھتے ہیں، فاصلہ کو آنکھ نہیں دیکھ سکتی ہم علامات سے اُس کا قیاس کرتے

ہیں فاصلہ کا ادراک ایک عقلی نتیجہ ہے جو اس کے واقعات میں خلط ماطہ کر دیا جاتا ہے (جیسے

متحرک تصویروں میں ہم کو چیزیں دور و نزدیک معلوم ہوتی ہیں گویا پردہ میں گھرائی ہے)

فاصلہ کے علامات کیا ہیں ؟

بھری علامات کسی شکل کے ضلع اور زاویے نہیں ہوتے، ہم ان کا براہ راست احساس

نہیں کرتے لیکن ہم اپنی پٹلیوں کی گردش کو محسوس کرتے ہیں اور جب اشیاء قریب آتی ہیں تو

بھری محور کا سمتاؤ محسوس کرتے ہیں اگر کوئی شے بہت ہی قریب آجائے تو صاف صاف دکھائی

ڈیکارٹ اس شے کو صحیح صحیح بیان کرنے پر قادر ہو سکا یا نہیں جس کا اس کو قطعی یقین تھا۔ یہ مسئلہ اب تک معرض بحث میں ہے لیکن یہ ضرور مسلم ہے کہ یقین کے اعلیٰ درجہ کا مرکز کہیں نہ کہیں ہمارے فحور ہی میں ہے (ملاحظہ ہو مراقبات ڈیکارٹ - بند ۶۰)

اس باب میں واقعی ڈیکارٹ نشاۃ جدیدہ کا حقیقی ترجمان ہے اس لئے کہ موجودہ زمانہ انتہائی خود شناسی کا زمانہ ہے۔ ڈیکارٹ اپنے نظریہ میں قدیم ہندوستان کے ریشیوں کے اقوال دہرا رہا ہے جنہوں نے عرصہ ہوا یہ انکشاف کیا تھا کہ آتما یا ذات ہی ہستی کا مرکز ہے۔

اس سے پہلے جو وجدانات بیان ہوئے وہ سب ہر دور عالم کے پیچھے انکشاف ذات کے مدعی تھے جیسا کہ کسی ریگنان یا پہاڑ کی چوٹی کی انتہائی سنانی میں کبھی انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ اکیلا نہیں ہے لیکن اس چوتھے وجدان کو ذات کے اندر انکشاف عالم کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ فیہ وجدان مذہبی وجدانات کے علاوہ مختلف ہے لیکن ان وجدانوں کی طرح اس کے جاننے والے بھی شہوت اور وحدت وجود (وحدت) کے درمیان بھٹکتے رہے ہیں۔ ڈیکارٹ کانٹ اور لاک کا خیال تھا کہ ان کو ہائے کو کوئی شے، دنیا نفس کے باہر چھوڑ دیں، خواہ اس کو مادہ کہا جائے یا ناقابل علم شے یا "شے بذات خود" چنانچہ اسپینوزا اور شلنگ نے مادہ اور نفس کو ایک بے رنگ اور ناقابل بیان جوہر میں تحلیل کیا اور لائبنز، برکلی، فیشے اور ریگل کے سامنے تصور ریت بے داغ آئینہ بن کر آئی۔

کائنات اس آخری وجدان یعنی شعور ذات کی نظر سے جو اپنی احساسات اور تصورات کے اندر گویا کلی تجربہ کا حامل ہے دیکھنا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ تمام فلسفہ جدید مہمل نظر آئے گا، اگر ہم مثالی انداز سے یہ زاویہ نگاہ اختیار نہ کر لیں نفس ایک جھوٹی ٹیسی چیمیز ہے لاقتنا ہی کائنات کے مقابلہ میں ایک ذرہ محض، لیکن نفس بجائے خود لاقتنا ہی بھی ہے اس لئے کہ تمام کائنات اس کے اندر منعکس ہوتی ہے۔ یہی استبعاد و تناقص، جدید تصویریت کی بنیاد ہے

ادراک نہیں کر سکتے بلکہ اُس کے اعراض کا ادراک کرتے ہیں لیکن لاک کے نزدیک مادہ ایک ایسی شے ہے جو اعراض کا حامل ہے۔ اس کے بخلاف برکے کا دعویٰ ہے کہ مادہ اسم بے معنی محض مہل و بے معنی شے ہے۔ عرض جیسے ”رنگ“ وغیرہ کے احساس کا ذریعہ نفس ہی ہے اور ہمارے جملہ احساسات اور تصورات کا ماخذ بھی نفس ہی ہے۔

۱۳۵۔ شاید موجودات عالم کی حقیقت کسی فرضی و خیالی مادی جوہر میں شامل نہیں بلکہ بقول لاک صفات ذاتی مثلاً عقل، قدر، جسامت (امتداد) مقام (مکان) حرکت وغیرہ میں شامل ہے ہو سکتا ہے کہ موجودات عالم کا رنگ اندھیرے میں غائب ہو جائے یا جب کوئی دیکھنے والی آنکھ ہی نہ ہو۔ علیٰ ہذا ان کی آواز، بو، ذائقہ وغیرہ کا دار و مدار صرف نفس پر ہوگا اور ان کا وجود صرف نفس کے اندر ہی ہوگا لیکن یقیناً اشیا کی صلابت، امتداد، مقام، ان کی ذات میں جاگرمیں ہے، یہ وہ صفات ہیں جو طبیعیات کا موضوع بحث ہے اور نفس کے امکان سے باہر ہے کہ ان صفات کو اپنی فکر کے زور سے موصوف سے جدا کرے در سالہ فہم انسانی حصہ دوم باب ششم، اینڈ مشل (۱)

لیکن برکے لکبر کسی دشواری کے ثابت کر دیتا ہے کہ صفات ذاتی اور صفات عرضی ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کئے جاسکتے اگر صفات عرضی نفسی ہیں تو صفات ذاتی بھی نفسی ہیں اگر نفس رنگ کی تخلیق کرتا ہے تو امتداد بھی جو رنگین ہوتا ہے نفس ہی کی پیداوار ہے نفس کا کام تیسری بعد یعنی فاصلہ کے دریافت کرنے پر ختم نہیں ہو جاتا ہے بلکہ ہم کو باقی دو بعد بھی نفس ہی ہتیا کرتا ہے۔

۱۳۶۔ الحاصل جو شے ”تصور“ کے قبیل سے ہے اُس کا مادہ ہونا اُس کا ادراک ہے، وجود ادراک ہی کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ ساری حقیقت ادراک و مدرک، افکار و مفکر کے دائرہ میں محدود ہے۔

۱۳۷۔ برکے تنقید پر ہیں جبیں نہیں ہوتا ہے۔ اُس کی طرف سے معترضین کے لئے صلا

انہیں دیتی، علیٰ ہذا اگر بہت دور ہو جائے تو دھندلی معلوم ہونے لگتی ہے) بہت قریب اور بہت دور کی چیز پر نظر قائم کرنے میں زور پڑتا ہے اور اگر یہ مسلم ہے کہ انشیا کی حقیقی جسامت میں دور و نزدیک ہونے سے فرق نہیں ہوتا۔ اس پر بنا ہوا اگر وہ بڑی معلوم ہوتی ہیں تو ہم اُن کو قریب اور چھوٹی معلوم ہوتی ہیں تو دور سمجھتے ہیں۔ بریکے کے زمانہ میں سیر بن کے دو جہاگانہ تصویروں کے اثرات جو دونوں آنکھوں کے پردہ پر ایک ساتھ مرتب ہوتے ہیں تحقیق نہیں ہوئے تھے لیکن بریکے کے پاس اس یقین کے لئے کافی مواد تھا کہ ایک چھپے پھیلانے میں رنگ کے نشانات دیکھ کر ہمیں حاصلہ کا "تصور" ہوتا ہے اور بصارت کی تعبیر، چھونے اور پٹھوں کی حرکت کے لفظوں میں کرتے ہیں چنانچہ اُس شے کو خارجی سمجھنے لگتے ہیں جو دراصل داخلی اور نفسی عمل ہے۔

۱۲۳۔ بریکے کا دعویٰ ہے کہ اگر کسی مادرِ اذنا میں کو دفعۃً بینائی مل جائے تو صرف نظر سے وہ حاصلہ کا ادراک نہ کر سکے گا۔ چنانچہ کعب گوئے وغیرہ کو تصویر میں دیکھ کر وہ انشیا کی صلاحیت کا تصور نہ کر سکے گا۔

ہاں کیرتھ کے واقعہ سے جس کا ذکر آرٹائن، برٹش جرنل آف سائیکا لوجی کے جولائی ۱۹۱۱ء کے نمبر میں لکھا ہے کہ پیدائشی موتیا بند دور ہونے کے بعد اُس کو شکلوں کا اندازہ اس وقت تک ٹھیک ٹھیک نہیں ہوتا جب تک کہ ہاتھ اُس کی آنکھوں کے مددگار نہ ہوں۔

۱۲۴۔ لیکن کائنات مادی کا ظاہری استقلال یا خارجی وجود، بصری حاصلہ کی "خارجیت" سے زیادہ ہے۔ موجودات عالم کو قیاس و جور کرنے والا اور مادی جسامت رکھنے والا سمجھتے ہیں۔ اُن میں صرف بصری محسوس بن نہیں بلکہ محسوس محسوس بن سمجھنے اور جو کچھ ہم اُن کے متعلق دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں اُس سے اُن کی حقیقت کا، اُن کے اصلی جوہر کا پتہ چلاتے ہیں۔

بریکے کی دوسری کتاب (اصول علم انسانی مشاعر) کا موضوع بحث یہی ہے کہ مادی "جوہر" کے کیا معنی ہیں۔ لاک کو سمجھانے میں دشواری پیش آئی تھی کہ تصور (IDEA) سے اُس کی کیا مراد ہے (مقالہ فہم انسانی حصہ دوم باب ۱۲ صفحہ ۲۴۹ لاک کو یہ امر مسلم ہے کہ ہم مادہ کا



ہم نے حقیقت کی ایک خصوصیت کو جو نہایت ممتاز ہے یہاں نظر انداز کر دیا وہ یہ کہ (۵) حقیقت عامل یا کسی خارجی عمل کی پیداوار ہے میں خود اس کی تعمیر نہیں کر سکتا جب میں اپنی آنکھیں کھول کر نظر کرتا ہوں تو یہ امر میرے اختیار سے باہر ہے کہ مجھے کیا نظر آئے گا۔ اس کی وجہ برکے کے نزدیک یہ ہے کہ ہمارے تصورات ایک عامل کے عمل کے ذریعہ سے پیدا ہوتے ہیں جو ایک زندہ روح اور ہمارے باہر ہے۔ یہ عمل کسی بے جان وجہ جس مادی جوہر کا نہیں ہو سکتا۔ ۱۴۹۔ کیا برکے کی تصوریت غیر موجود یا نظر نہ آنے والی چیزوں کو نظر انداز کر دیتی ہو جیسے سالمات، غیر معلوم ستارہ یا وہ قوتیں جن سے طبیعیات بحث کرتی ہے۔ یا اگر سادہ مثالیں لیجئے تو گھر کا فرنیچر رات کے وقت یا زمین کے اندر کانہ دیکھا ہوا طبقہ۔

برکے کا جواب اس باب میں بھی کافی دشانی ہے۔ بلا واسطہ ادراک کی دنیا کو جو متعدد اجزاء میں منقسم ہے۔ سنی فکر ایک مکمل مسلسل کل میں تحویل کر دیتی ہے۔ یہ گویا ہمارے ادراک پر ایک اضافہ ہے جو ہماری فکر انجام دیتی ہے مگر انکا نفس کے باہر نہیں ہوتے۔ سنس کہیں بڑھ بھی مادی جو ہر کا لفظ استعمال نہیں کرتی۔ وہ صرف قانون کا لفظ استعمال کرتی ہو یعنی اس دستور العمل کا جس کے لحاظ سے ہمارے تجربات یکے بعد دیگر وقوع پذیر ہوتے ہیں اور اس طرح ایک دوسرے کا اتمام تکمیل کرتے رہتے ہیں تاکہ کائنات کی ایک مکمل تصویر کھنچ جائے۔

چنانچہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فطرت اس وقت بھی موجود ہے جب کوئی اس کا ادراک کرنے والا نہ ہو، اور یہ کہ وہ اس وقت بھی موجود تھی جب مدرک کا وجود نہ تھا یعنی قانون ماضی مستقبل پر یکساں نافذ ہے۔ یہ دعویٰ اُسی وقت صحیح مانا جاسکتا ہے جب ایک دائمی و ازلی نفس اُن سب کو تصور کرنے کے لئے ہمیشہ موجود ہو۔

خدا کا نفس ہی، نظام کائنات کی بقا و قیام کی ضمانت اور تنہا ضمانت ہے۔

عام ہے کہ جتنا چاہیں اُس کے دلائل کو مجروح کرنے کی کوشش کریں۔ چنانچہ وہ ہمارے اعتراضات قیاس کر کر کے ایک ایک کا جواب خود دیتا ہے۔ جو اعتراضات بار بار وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہیں برکے نے حقیقت والنباس حواس کا فرق مٹا دیا۔ وہ یہ سمجھانے سے قاصر ہے کہ جب کوئی مُدرک نفس نہ ہو تو پھر اشیا کا وجود کس طرح قائم رہ سکتا ہے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ وہ اشیا جو ہماری نظروں سے اوجھل ہیں موجود ضرور ہیں۔

۱۴۸۔ برکے کی تصوریت حقیقت اور النباس حواس کے فرق کو مٹا دیتی ہے؟

برکے کو یہ مسلم نہیں۔ مادی جوہر کے انکار سے اُس کی مراد وہی انکار ہے جو ہر شخص اُس شے کے متعلق کرتا ہے جس کا اُسے کبھی تصور نہ ہوا ہو۔ فلسفیوں کے خلاف جنہوں نے مادی جوہر کا اسم بے معنی اختراع کیا ہے۔ برکے فہم عامہ کی حمایت کرتا ہے اور وہ نہایت واضح الفاظ میں حقیقت والنباس حواس کے فرق بیان کر دیتا ہے۔

حقیقت (۱) واضح، شدید، جاندار اور قریب الفہم ہوتی ہے (۲) اُس میں ترتیب اور نظام ہوتا ہے، ہم اُس کو چھوٹے سے چھوٹے اجزاء میں تحلیل کر سکتے ہیں اور وہ کبھی ہمارے سامنے سے خواب کی طرح غائب نہیں ہو جاتی۔ (۳) خاص طور پر قابل ذکر اُس کے جاتیاتی اثرات مثلاً لذت والہم کا احساس ہے حقیقی آگ جلاتی اور حقیقی غذا ہمیں زندہ رکھتی ہے حقیقی چٹان کا وجود ڈاکٹر جانسن کے بطل کا جواب ہے (۴) حقیقت ہمارے جسم سے باہر ہو سکتی ہے جس کے معنی یہ ہرگز نہیں ہو سکتے کہ وہ ہمارے نفس سے بھی باہر ہے (یوں ہمارا جسم بھی خارجی ہے اگر خارج میں مہلنے کے معنی کئی مکان میں ہونے کے ہیں جیسا کہ دیگر موجودات کا بھی حال ہے لیکن یہ تمام اعراض ”تجربہ“ کے اعراض ہیں نہ کہ کسی مادی جوہر کے جو تجربہ کے باہر ہو۔ ان سب کا منشا یہ ہے کہ حقیقت نام ہے ”معیاری تجربہ“ کا اور النباس حواس نام ہے اُس تجربہ کا جو معیار سے گرا ہوا ہے۔ لہذا برکے کے نظریہ کے مطابق کائنات وہ تمام حقیقت اپنے اندر رکھتی ہے جس کو کسی کا نفس مجروحات سے گمراہ ہوئے بغیر تصور میں لاسکتا ہو۔

نہیں۔ وہ موم جی کی شکل کی ہوتی ہے لیکن اس دماغی کیفیت کی بنا پر اور اسی کے ساتھ نفس نش موم جی کا ایک ارتسام حاصل کرتا ہے جسے اعلیٰ موم جی سے ممتاز کرنے کے لئے ”م“ کی علامت مقرر کئے لیتے ہیں طبعی قوانین کے مطابق یہ ارتسام معلول اور موم کی جی کی رغوخی علت ہوگی لیکن یہ حالت موجودہ ہمارے علت و معلول ایک دوسرے کے مائل نہیں ہیں۔

اب ہیں یہاں اہل کر کے یہ سوال کرنا چاہئے کہ ہم جو اس مسئلہ پر غور کر رہے ہیں تو ہم بھی موم جی کے شاہد ہیں اور معروض کے مقابل اسی بوزیشن میں ہیں جس میں شہد میں مثال میں اپنے ”نفس“ پیش کرتا ہوں اور اپنے لئے ”ش“ کی علامت قرار دے لیتا ہوں۔

میرا ذہن جو موم جی سے ارتسام حاصل کرتا ہے جس کے لئے میں ”م“ کی علامت قرار دے لیتا ہوں وہ موم جی م سے مختلف ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ ارتسام کونسا ہے اور موم جی کونسی۔ میں اپنے ارتسام سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔ میرے پاس جو کچھ ہے وہ ارتسام ہی ہے۔ علیٰ ہذا ش کے پاس بھی جو کچھ ہے وہ ہی ہے میرے پاس جو کچھ ہے اسی کو میں م کہہ رہا تھا۔ اس لئے میرا ارتسام م ہے نہ کہ حقیقی موم جی علت حقیقی تو میرے ہاتھ سے نکل گئی۔ اب جو رہ گیا وہ ”مہموں“ کی دنیا ہے جو میرے ارتسامات کی بنیاد پر چنانچہ جن موجودات کا میں ادراک کرتا ہوں وہ میرے ادراک کے اسباب نہ ہوئے بلکہ میرے ادراکات ہی ہوئے۔

الغرض دہریت (یا کہئے دہری حقیقت سے ابتدا کر کے ہمارا سلسلہ خیال موضوعی تصور پر ختم ہوتا ہے جو اس کے متناقض ہے۔ اس تناقض کو ہم موضوعی تصویریت کی صداقت میں پیش نہیں کر سکتے بلکہ اس سے ایک حد تک ہمارا پہلا مفروضہ کہ دہری حقیقت غلط ہے ثابت ہو جاتا ہے۔ اب اگر موضوعی تصویریت صحیح ہے تو اس کے لئے مزید ثبوت کی ضرورت ہے۔

۱۵۲۔ تجربہ کو نفس میں داخل کرنے کی مزید شہادت۔

(۲) ادراک اور حافظہ کے درمیان نہ کوئی محسوس خطا فصل ہے نہ کوئی رخنہ اور نہ

# باب

## موضوعی تصویریت

### (خاکہ)

۱۵۰۔ لائیے اب ذرا تصویریت کے دلائل پر برکے کے زائید نگاہ کو قطع نظر کر کے غور کریں۔

تصویریت کا سببی قضیہ یہ ہے کہ فطرت بجائے خود کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ وہ بس برکے کے مقرر کئے ہوئے مفہوم کے مطابق ہی حقیقی کہی جاسکتی ہو۔ وہ اپنے اندر ایک داخلی معیار رکھتی ہے جو التباس حواس کی مصلح ہے لیکن وہ کوئی مستقل بالذات متہی نہیں۔ اصل میں اُس کی حقیقت کی ماخذ وہ حیات ہے جو اُس کے پس پشت ہے

فطرت کے استقلال و جد کے متعلق ہمیں دھوکا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ جن موجودات کا ہم ادراک کرتے ہیں انہی کو ہم اپنے ادراک کے سبب سمجھ لیتے ہیں۔ دوسرے نغظوں میں ہم فطرت میں کوئی اصلی اور خلقی قوت عمل تسلیم کر لیتے ہیں جو ہمارے نفس پر اثر انداز ہوتی ہے اور ہمارے احساسات پیدا کرتی ہے۔

یہ خیال برکے سے قطع نظر کر کے، برہانی طور پر فطری غلط ثابت کیا جاسکتا ہے یہ تلال پہلے فطرت کے اندر ایک آزاد قوت فرض کرتا ہے اور پھر اُس سے نظریہ کا تاقض ظاہر کرتا ہے ۱۵۱۔ فرض کیجئے کہ ”م“ موجودات عالم میں سے ایک معروض ہے۔ اور ”ش“ اس کا شاہد ہے۔ اب لائیے ذرا مادی قوانین فطرت کی روشنی میں ہم دیکھیں کہ ش کو م کا علم کس طرح ہوتا ہے فرض کیجئے کہ م ایک موم بتی ہے۔ اب غور کیجئے کہ روشنی کے طبعی اثرات آنکھ کے پردے پر اور دماغ پر کیا ہوتے ہیں۔ دماغ میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے ظاہر ہے وہ تو چمکدار ہوتی

یہ لفظ بہ لفظ، غیر مشروط طور پر موضوعی انکشاف ہی کو حقیقت کا درجہ دیتا ہے۔ موضوعی انکشاف  
تجربہ کی ساری کائنات کو ہمارے اندر ہی دکھاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس نظر پر کس نتائج  
کیا ہوں گے؟

۱۵۶۔ (۱) کثرتِ عوالم

اگر میرا عالم میرے تصورات اور میرے تصورات میرے عمل سے بنے ہوئے یعنی میری فکر و  
تفعل کا نتیجہ ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر مفکر کے لئے ایک جدا زمانی و مکانی دنیا آباد ہو جاتی ہو  
جس کی فطرت ہر ایک کے لئے جدا جدا ہے جتنے نفوس، اتنے عالم۔ لائبنز اس نتیجہ تک اپنے نظریہ  
”جوہر واحد“ میں پہنچتا ہے۔ ہر جوہر واحد اپنی جگہ ایک جمبوٹی سی دنیا، ایک فوزا لاصغر ہے۔

(لائبنز نظریہ ”جوہر واحد“، اینڈلس ۱۹۹-۲۱۲)

۱۵۷۔ نفسیت

اگر میری دنیا کے اجزاء ترکیبی میرے تصورات ہیں تو مجھے فراموش نہ کرنا چاہئے کہ میرے پڑوسی  
بھی میری دنیا کا جزو ہیں اور میں ان کے بھی تصورات رکھتا ہوں۔ ان کو میرے نفس میں ضم  
ہو جانا چاہئے اور میرا معاملہ جیتے جاگتے پڑوسیوں سے نہیں بلکہ ان کے تصورات ہی سے ہونا  
چاہئے۔ ہر شخص اپنے نفس کے اندر رہندہ ہے، اس وہی وہ ہے۔

لائبنز بھی اس نتیجہ کو ماننے پر مجبور ہے اس لئے وہ کہتا ہے کہ ”جوہر واحد“ میں کھڑکیاں نہیں  
ہوئیں اور ایسے مفکرین کی تعداد کم نہیں ہے جو اس نتیجہ کو منطقی حیثیت سے ناقابلِ انکار سمجھتے ہیں  
جس سے ہم عقیدہ کے برتنے ہی پر پہنچیں۔ ان کر کے اپنے کو الگ کر سکتے ہیں نہ کہ عقلاً نہ فکرین کا یہ طبقہ  
اس امر کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اپنے نفس کے علاوہ ہم دوسروں کے نفس کا ادراک نہیں کر سکتے لیکن  
دوسروں کا وجود تسلیم کرنے کے لئے ہمارے پاس اور مقبول دلائل ہیں۔ ہم دوسروں کے وجود  
کا قیاس کرتے ہیں لیکن کیا قیاس سے یعنی فکر کی مدد سے ہم موضوعیت کے دائرہ سے باہر نکل سکتے ہیں۔

۱۵۸۔ (۲) خدا بھی اس میں شامل ہے۔

کسی اور طرح کی بے لٹی لیکن انہی کا وجود محض نفس میں ہی ہوتا ہے اس لئے قیاس یہ ہے کہ حال کا وجود بھی نفس ہی میں ہوگا

۱۵۲۔ (ب) لفظ نفس سے کیا مراد ہے نفس انکار و احساسات کے بغیر نامکمل ہے لیکن موجودات عالم یا انکار کے معروضات ہیں یا احساس کے، اس لئے فطرت میں کوئی شے ایسی باقی نہیں رہتی جو اس شے کا جزو لاینفک نہ ہو جسے ہم نفس کہتے ہیں۔

۱۵۳۔ (د) جب ہم فطرت کو نفس کے علاوہ کوئی شے تصور کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں اس کی خارجیت اور معروضیت ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خارجیت اور معروضیت کے کیا معنی ہیں جواب چاہے جو کچھ ہو معروضیت وہی ہے جو ہمارے پیش نظر ہے یا جس کا ہم تصور کرتے ہیں فکر کی یہ کوشش کہ وہ سرحد نفس کے پر سے پہنچ جائے، شروع ہی سے ناکامی کی دعوت ہے نفس کا ہمیشہ یہ دعویٰ رہا ہے کہ

جو مجھے اڑاتا ہے میں اُسی کے بدن جاتا ہوں۔

یہ سچ ہے کہ فکر ہم کو حقیقت کے قریب لاتی ہے لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ جتنا ہم فکر میں ڈوبتے جاتے اتنا ہی معروض موضوع میں جذب ہوتا جاتا ہے۔ کائنات کی تنقید عقل نفس کا حاصل یہی ہے کہ فطرت کے خالی چمکتے صرف مکان و زمان ہی نہیں ہیں بلکہ جوہر تعلیل، تفاعل، کیمیت اور کیفیت کے تصورات بھی ہیں جن سے تمام موجودات عالم کی تعمیر ہوتی ہے اور جو اس کا موضوع بحث ہیں اور اپنی نوعیت میں ایسے "انکار" ہیں جن کی مدد سے نفس "تجربہ" کے مالِ خام کی تشکیل کرتا ہے (دسین منتخبات کاٹ ۹۲ ص ۱۳۸)

۱۵۵۔ جس طرح حقیقت کا مفروضہ اپنے انتہائی نتائج پر پہنچ کر غلط ثابت ہوتا، اسی طرح

موضوعی تصویریت کا مفروضہ بھی ہیں مشکلات میں ڈال دیتا ہے اگر ہم موضوعی تصویریت کو اس کی انتہائی شکل میں بیان کریں تو ہر نفس کی دنیا اس کے نفس کے اندر ہی محدود ہو جائے گی۔ شوپن ہار کی مشہور تصنیف کا پہلا جملہ اسی نظریہ کا صاف لفظوں میں اعلان ہے "دنیا میرا تصور ہے"۔

ہر مند علیہ کامر کزی مند نالینا، ایک صریح منطقی منطاطہ ہے (عال کے فلسفیانہ رجحانات ۱۳۱۲-۱۳۱۳) یہ مسلم ہے کہ جو کچھ ہمارے خیال میں آتا ہے وہ خیال ہی ہے: ہم اپنے تجربہ کے دائرہ سے باہر نہیں نکل سکتے لیکن اس بنا پر یہ تعمیم غلط ہوگی کہ تجربہ سے باہر، سرے سے کسی شے کا وجود ہی نہیں اس لئے کہ مسند (محض تجربہ کے اندر ہی دالے) پہلی نتائج سے روک سکتا ہے۔

۱۶۱۔ یہ تنقید اگرچہ نہایت باریک ہے لیکن اصل مسئلہ نظر انداز ہو گیا ہے۔ مذکورہ بالا بحث سے موضوعی تصویریت کی ساری خرابی جو ثابت ہوئی ہے وہ صرف اس قدر نہیں ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کچھ موجودات ایسے ہوں جن کا پتہ ہمیں اپنے نفس کے جبل خانہ میں مقید رہنے سے نہ چل سکتا ہو، بلکہ بڑی خرابی یہ ہے کہ یہ تصویریت، جن موجودات کو ہم خوب جانتے پہچانتے ہوں مثلاً دوسرے انخاص کا وجود، فطرت کا مستقل وجود وغیرہ ان کے وجود میں بھی شک ڈال دیتی ہے اصل میں انہی وجدانات کے ساتھ ہمیں انصاف کرنا ہے۔

حق پہنچنے تو ہمیں ساری اشکال کا ملم مل جاتا ہے جب ہم یہ در یافت کر لیتے ہیں: دنیا کہ برکے نے صاف صاف بیان کیا ہے کہ حق و باطل کے امتیازات تجربہ کے دائرہ کے اندر ہی کی چیزیں ہیں بلکہ ذات، ذات، وغیرہ ذات بھی تجربہ ہی کے امتیازات ہیں۔

نفسیت اپنی تردید خود کو کہتی ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں صرف اپنے تصورات ہی کو جان سکتا ہوں۔ ضمناً یہ تسلیم کرتا ہے کہ اسے کسی ایسی شے کا بھی تصور ہے جو اس کے تصورات کے علاوہ ہے ورنہ اس کا تفسیر مہل ہے وہ اپنے نفس سے باہر نکل کر ہی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ اپنے نفس میں مقید ہے چنانچہ لائبنز کو فلسفیانہ فرض انجام دینے کے لئے اپنے جوہر واحد کے باہر کھڑے ہو کر نظر ڈالنے کی ضرورت پیش آتی ہے تب وہ یہ نظریہ بنا سکا کہ جوہر واحد میں کھڑکیاں نہیں ہوتیں کہ اندکم اس کے جوہر واحد میں ایک دروازہ تو ضرور تھا (جس سے وہ باہر آ سکا)

۱۶۲۔ علم کا خاصہ ہے کہ وہ اپنے علاوہ کسی اور کو کچھ بتاتا ہے تصور بالعموم کسی ایسی شے کا ہوتا ہے جو تصور کرنے والی ذات کے علاوہ ہے۔

ڈیکارٹ اور برکلی، موضوعی تصویریں نہیں ہیں اس لئے کہ دونوں کا یہ دعویٰ ہے کہ تجربہ کسی خارجی عمل کا نتیجہ ہے نہ کہ تنہا میرے عمل کا۔ ذات کے طلسمی حصار سے نکلنے کے لئے دونوں خدا سے استمداد کرتے ہیں۔ برکلی احساس کے انفعالی رتبہ پر زور دیتا ہے لیکن کیا احساس انفعالی بھی ایک تصور نہیں ہے مجھے اپنی انفعالی کیفیت کا تصور ہوتا ہے اور اس کے ساتھ یہ تصور کہ انفعالی کیفیت کا پیدا ہونا کسی فاعل کو چاہتا ہے لیکن یہ سب میرے تصورات ہیں چنانچہ خدا بھی ایک مفروضہ، ایک تصویر ہی ہے جو میرے نفس ہی کی پیداوار ہے کیا اس استدلال کی بنا پر خدا ہر ایمان لانا، مادہ یا دوسرے نفوس پر نفس سے کچھ زیادہ بڑا ورنہ ہے یا پھر اگر ان کا وجود اعتقاداً مانا جاتا ہے تو اعتقاد کی جگہ جو کہ میرے نفس کے اندر ہے، اس لئے ان کے وجود کو بھی تجھے اپنے نفس کے اندر ہی سمجھنا چاہیے۔

۱۵۹۔ ان نتائج سے موضوعی تصویریت کا بطلان نہیں ہوتا۔ نہ یہ نتائج موضوعی تصویریت کے متناقض ہیں لیکن موضوعیت سے بعض وجہات کے نہ درمنا فی ہے۔ ان وجہات کو ان وجہات کے پہلو پہ پہلو رکھ دینا چاہئے جو تصویریت کی جانب رہنمائی کرتے ہیں جیسے ایک وجدانی احساس ہوتا ہے کہ میں تنہا نہیں ہوں اور یہ کہ جن صورتوں سے ہمارا سابقہ ہے وہ حقیقی اور اصلی انہیں ہیں ہمارے بھی وجدانی احساس ہے کہ ہمارے تجربہ کا زمانہ مکان وہی ہے جو دوسروں کا اور اس لئے عالم فطری ایک بنیاد ہے۔

یہ وجہات بالخصوص پہلا اس قدر راسخ اور شدید اثر ہیں کہ اکثر مفکرین نے پہلے وجدان کو تو ہر اس فلسفہ کے نظام کو باطل قرار دینے کے لئے کافی سمجھا ہے جو نفسیت پرستی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم کو عقل پر عمل کرنا ہے، تو ان سب وجہات کو تصورات میں تحلیل کرنا ہوگا نہ یہ کہ ان کو مذہبی اذعان یا عقائد کی حالت میں چھوڑ دیا جائے نفسیت سے محض انکار کو ہی معقول قرار دینا ہوگی۔

۱۶۰۔ ہر دفعہ سر آرپنی بریری نے موضوعی تصویریت کی یہ نہایت معقول تنقید کی ہے کہ نفس کو



ہے، وہ میرے نفس کے علاوہ یہ دوسرا نفس ہی ہرچھو غالباً میرے نفس سے بڑا ہے۔

کیونکہ نفس پر وہی شے عامل ہو سکتی ہے جو خود بھی نفس ہو۔ مکان کی طرح نفس کی تحدید نفس ہی کر سکتا ہے حقیقت وہ شے ہے جو ہماری اخلاط کی اصلاح کرے۔ لیکن وہ کیا ہے؟ جب میں کسی غلطی کی اصلاح کرتا ہوں تو اُس وقت ہوتا یہ ہے کہ ایک غلط تصدیق کی جگہ کوئی مردہ واقعہ نہیں بلکہ دوسری صحیح تصدیق ہی لیتے ہیں صحیح تصدیق وہ ہے جس کے ماننے پر میں مجبور ہو جاتا ہوں لیکن تصدیق ایک مصدق نفس کا فعل ہے اس لئے حقیقت کی دنیا جو حق کی بھی دنیا ہے وہ ایک ہمہ گیر کہیہ، ایک مطلق تصدیق اور ایک ہمہ گیر نفس کی دنیا ہے اس مقام پر ہم موضوعی تصویریت سے معروضی تصویریت کی حد میں داخل ہو جاتے ہیں اور اب ہم معروضی تصویریت پر فطرت اور ماضی عالم کے نقطہ نظر سے غور کرنا چاہتے ہیں۔ نوٹ تصویریت کے ناقدروں نے عرصہ دراز سے تصویریت کو ایک موضوعی نظریہ علم سمجھ رکھا ہے لیکن اب ضرورت ہے کہ اُس کا کما حقہ جائزہ لیا جائے۔

حقیقی معنی میں کوئی بھی حامی نفسیت نہیں۔ در نہ چریں سٹر ریل اور مسز بیڈ فرینکلن کا بھی نفسیت کے حامیوں میں شمار کرنا ہو گا۔ تجربہ نام ہے حقیقت کے جاننے کا نہ کہ اپنے نفس کو جاننے کا، ہم کبھی اپنے نفس کے اندر بند نہیں رہ سکتے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ دوسری شے کیا ہے تصویریت کا جواب ماننے کے طور پر صرف اتنا نہیں ہو سکتا کہ وہ بن میرا خیال ہے اگرچہ یہ بھی غیر صحیح نہیں ہیں، گو کارآمد نہ ہو، بلکہ جواب یہ ہو گا کہ دوسری یا خارجی شے ایک شعوری حیات ہے جو میرے خیال میں منکس ہوتی ہے۔ تجربہ ایک غیر ذات سے ملاقات کا نام ہے۔ تجربہ کی مثال یہ نہیں جیسے کوئی کسی غار کو دیکھ کر شہر رہ جائے، بلکہ اُس کی مثال اُس پر سے گزر جانے سے دی جا سکتی ہے۔

موضوعی وجودان کی بھی ہم کما حقہ قدر نہیں سمجھتے اس لئے کہ اس پر لانا انتہا طور پر باندھ دیا دیا گیا ہے۔ وہ ہم کو ایک عملیاتی چابک دستی سے زیادہ نہیں معلوم ہوتا اور اُس کی تردید

موضوعی تصویریت کی شان یہ ہے کہ جو کچھ میرے علم میں آتا ہے یا جس شے کا مجھے تصور ہوتا ہے وہ بس میری ہو جاتی ہے، میں اُسے یاد کرتا ہوں، میں اُسے اپنے ذہنی قبضہ میں لیتا ہوں، میں اُسے تخلیل اور خواب میں استعمال کرتا ہوں اور ہزاروں اور ہزاروں اس کا استحضار کرتا ہوں۔ کوئی ایسی شے نہیں کہ ہم اُس کا ادراک کریں اور اس کا استحضار نہ کر سکیں حقیقت میں جتنے انسانات ہم کو حاصل ہوتے ہیں اُن کو حافظہ میں محفوظ کرنے کے لئے اُن کا استحضار بھی کر سکتے ہیں۔ چنانچہ دنیا واقعی ہمارا تصور ہی بن کر رہ جاتی ہے، لیکن جب وہ پہلی بار میرے سامنے آتی ہے وہ میری نہیں ہوتی۔ کانٹ اور لائسنز اپنے اس ذہنی میں حق بہ جانب ہیں کہ احساس ایک عمل ہے لیکن احساس کے اس عملی پہلو سے جب وہ ہمارے انفعال و تاثر کی کیفیت سے انکار کرنے لگتے ہیں تو غلط راہ پر پڑ جاتے ہیں۔ کانٹ کا اصرار اس امر پر ہے کہ ہم کو تجربہ کا مال سالہ ملتا ہے اور ہم خود اُس کے "ہدیت" کی نگوین کرتے ہیں صحیح بات یہ ہے کہ ہم کو مال سالہ اور ہدیت دونوں ساتھ ساتھ ملنے ہیں اور ہم اُن کی از سر نو تشکیل کرتے ہیں۔ تجربہ ضرور ہم کو ہمارے ملتا ہے۔

چنانچہ اہل سوال اس خارجی و مؤثر حقیقت کے متعلق ہے۔

۱۶۳۔ یہاں پر حاکمی دہریت کو موقع ملتا ہے کہ میں اُس مقام پر داپس چلنے کی دعوت دے جہاں غیر ذات، مادہ اور توانائی کی مراد ہے لیکن ہم ایسا نہیں کر سکتے ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ نظریہ عقل کی پذیرائی سے محروم رہا (ملاحظہ ہو بند ۱۵۱) اور بقول برگساں، ہمارے وجدانات کے بھی منافی جو صحیح فلسفہ کا فرض ہے کہ موضوعی تصویریت میں جو صداقت ہے اُسے بھی لے، اور مادی جوہر اور خارجی دنیا کی نفی جو تصویریت کی سلی تصدیق ہے اُسے بھی ہاتھ سے نہ دے۔ دہریت کی جانب بازگشت کا تو کوئی سوال ہی نہیں۔

یہ ایجابی قضیہ کہ حقیقت اپنی ماہیت میں نفسی ہے درست ہے۔ ساری غلطی سرخسہ "میرا" کی منہ پر ہے۔ ہماری ذات کے باہر بھی کرمی شے ہے جو ہماری ذات کی طرح حقیقی ہے لیکن وہ خارجی حقیقت مادہ نہیں بلکہ ایک "دوسرا نفس" ہے۔ احساس کے وقت جو شے میرے نفس پر رونما ہوتی

## باب

### معروضی تصویریت

۱۶۴۔ دہریت کا دعویٰ تھا کہ فطرت میری ذات، میری ہر ایویٹ ذات سے ایک جداگانہ شے ہے جو مجھ سے پہلے سے موجود تھی، اور میرے بعد بھی قائم رہے گی معروضی تصویریت کہنا چاہئے کہ نصف راہ چل کر اس دعویٰ کا استقبال کرتی ہے۔

اسی کے ساتھ موضوعی تصویریت کے حقائق کو بھی اخذ کرتی ہے مثلاً موضوعی تصویریت نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ مادیت ایک نامکن فلسفہ ہے اور اس نظریہ پر خراس زور دیا جو حقیقت اپنی ماہیت میں نفی ہے جیسا نفس کی اصلی تخلیقی قوتوں سے صاف ظاہر ہے۔ اگرچہ ابتداً فطرت کا تجربہ ہمیں کسی خارجی حال سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے بعد فوراً ہم اس کے معنی سمجھنے اور اس کے پیر میں لگ جاتے ہیں پہلے ہماری کیفیت انفعالی ہوتی ہے پھر علی اور تیج بلجھے تو اسی خاموش عمل کی اس غیر معمولی قوت اور وسعت کا اثر ہے جس سے معروضی تصویریت کا یہ ادعا پایہ نبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ نفس فطرت کی تخلیق کر سکتا ہے اور جو کچھ حقیقت فطرت کے پس پشت اور فطرت کے اندر ہے وہ نفسی ہی ہو سکتی ہے۔

۱۶۵۔ نفسی عمل کا اندازہ ہمیں خواب کے حالات پر غور کرنے سے بخوبی ہو سکتا ہے کیونکہ حالت خواب میں خارجی اثرات اگر بالکل ساکت انہیں تو حد درجہ کم تو ضرور ہو جاتے ہیں بعض خواب ہتھکڑیاں روشن اور اجاگر ہوتے ہیں۔ ان میں عالم بیداری کی سی اصلیت ہوتی ہے۔ اکثر وہ پیشتر ہائے خواب حقیقی زندگی سے بہت زیادہ بڑھے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہمارے ارمان اور حوصلے خواب ہی میں خوب پورے ہوتے ہیں اور دوسری طرف ہمارے دغدغہ اور خطرہ بھی اپنے پورے بھیاں تک پہنچ

کر دینے یا بلا دلیل ترک کر دینے سے یہیں تشکیکی سی ہو جاتی ہے کہ اب ہم نے اسے جڑا اور شاخ سمیت اکھاڑ کر پھینک دیا ہے۔ یہ تاہم ہو جانے کے بعد کہ وہ مسئلہ حیات کا مکمل حل نہیں ہم تشکیل عالم کے متعلق اس کی ناقص و نامکمل کوششوں کی طرف سے بھی آنکھ بند کر لیتے ہیں۔ مثلاً وحدانیت نے یہ امر بخوبی ثابت کر دیا ہے کہ اثبات کی واقعیت ان کی ماہیت نہیں۔ ان کی ہستی کسی نہ کسی طور پر درہمصل ان کے معنی میں ضم ہے۔ موضوعی تحلیل و تجربہ کے بہت سے نتائج کا ہم خیال نہیں کرتے اس لئے کہ وہ ہمارے گوشت و پوست بن چکے ہیں مادیت بھی مردہ ہو چکی ہے۔ اب جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ تجربہ ہے اور تجربہ کی ایک ابتدائی تحلیل کے طور پر اگرچہ قطعی و آخری نہیں۔ بیہوش کی کلمہ آفرینیاں اس کا مظہر یا فی نقطہ نظر نو تصویریت وغیرہ پیش کی جاسکتی ہیں۔

---

کی فہرست میں تو ضرور ہمارا نام آ سکتا ہے۔ اس لئے کہ ہم اپنے گودام ہی کے ساز و سامان سے دنیا بنانا یا سکھائے ہیں جس طرح تیار بنج پڑھتے دقت ہیں احساس ہوتا ہے کہ اس کے سائے واقعات پہاڑی فطرت کے مطابق ہیں (ملاحظہ ہو امرسن کا مقالہ تیار بنج) اسی طرح جب ہم موجودات عالم پر نظر ڈالتے ہیں، تو اس کی صنعت گریوں میں کوئی ایسی نہیں جو ہماری قوت اختراع کی نظر میں غیر ماوس معلوم ہو۔ نفس انسانی کی یہی تخلیقی قوت معروضی تصویریت کی بنیاد ہے۔ ہمارے اندر بھی کچھ ایسی ہی قوت معلوم ہوتی ہے جیسے وہ قوت جو خلاق فطرت ہے اور فطرت کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہے۔

۱۶۶۔ یہ ظاہر ہے کہ نفس اعلیٰ، ہمارے نفس سے کیت ہی میں بڑا نہ ہوگا بلکہ کیفیت میں بھی مختلف ہوگا۔ ہمارا نفس کسی نئے کی تخلیق اسی دقت کو سکتا ہے، جو پہلے ہمارے تجربہ میں آچکی ہو، لیکن نفس عالم، تجربہ کی ساری کیفیات از خود پیدا کرتا ہے۔ اسے پہلے سے کوئی نمونہ دینے کی ضرورت نہیں چنانچہ وہ کلیتہً عال ہی عال ہے اور اس کے اندر ڈھونڈنے سے بھی ہمیں انفعالی کیفیت کا جزو نہیں مل سکتا۔ علاوہ بریں دنیا کے بالا زادہ تصور سے، جو عبارت ہے تخلیق عالم سے، وہ دنیا کو عرف اپنے نفس کے سامنے بلکہ ہمارے نفوس کے سامنے بھی حاضر کر دیتا ہے اور اداک عالم کو اس طرح دوسرے نفوس میں منتقل و منکس کر دیتے ہیں، غلانیہ کی شے کی معمولی تفصیل سے بالکل مختلف ہے۔ چنانچہ یہ نفس کل عالم، اگرچہ علم و عمل کے خاص خاص شعبوں میں ہمارے نفس کے مشابہ ہے لیکن اس میں اور ہمارے نفوس میں گہرا فرق ہے۔

لیکن اس فرق سے اس مفروضہ پر کچھ اثر نہیں پڑتا کہ: فطرت کی حقیقت کسی نفس خلاق کے ارادہ (اور اس لئے اس کی فکر) کا نتیجہ و کمرشہ ہے۔

۱۶۷۔ عروضی تصویریت کی حمایت و اثبات میں ایک حجت یہ پیش کی جاسکتی ہے کہ وہ دہریت و موضوعی تصویریت کی تمام مشکلات سے بچ کر انسان کے تصور و حیات کی تسکین

لے خود ہمارا وجود ایک نفس کی حیثیت سے، جو نفس کلی سے مختلف ہے محتاج تشریح ہے۔ ان مسائل اور اس قبیل کے دیگر مسائل کے لئے عروضی تصویریت کے عماد کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ مثلاً جوٹ بارس کا مشہور مقالہ "کائنات اور فرد" بالخصوص دوسری جلد۔

میں خواب ہی میں نظر آتے ہیں۔ عالم خواب میں ہماری کیفیت بالکل اسی طرح انفعالی ہوتی ہے جیسے عالم بیداری میں احساس کے لمحوں میں۔ ہمارے شعور کو خواب کے واقعات پر مطلق اختیار نہیں ہوتا، تاہم عالم خواب کے سامنے مرقع، ہمارے نفس اور موضوعی تحلیل ہی کے پیداوار ہوتے ہیں۔

بیداری کے عالم میں بھی نفس عامل ہوتا ہے، اگرچہ اس کے عمل کی چمک دمک حقیقی دنیا کی چمک دمک کے سامنے اسی طرح ماند پڑ جاتی ہے جیسے دن کی روشنی میں ستاروں کی لیکن بالکل فنا نہیں ہو جاتی۔ اور ہم پر آسانی ثابت کر سکتے ہیں کہ ادراک میں ہمارا ہاتھ بھی شامل ہے ہم ایک آواز سنتے ہیں اور فوراً سمجھ لیتے ہیں کہ وہ ڈبیر کی چاب ہے گھنٹی کی آواز ہے یا موٹر کے ہارن کی آواز ہے۔ آواز ہر ہم اس نئے کی شکل کے تصور کا بھی اضافہ کرتے ہیں جس وقت ہم اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں اس وقت بھی اُن امور کے علاوہ جو ہمارے پیش نظر ہیں کچھ اور بھی باتیں ہوتی ہیں جن کو اگرچہ ہم نہیں دیکھتے مگر دیکھنے کی توقع کرتے ہیں۔ ایسا نہ ہو تو پشہ و رجا دو گروں کے لئے نظر بندی کرنا مشکل ہو جائے، اور نہ پریس کے پردت کی تصحیح میں غلطیاں باقی رہیں۔

بہت سے فنون کا دار و مدار انہی اضافوں اور تہوں میں ہے جو نفس اپنی طرف سے لگا دیتا ہے۔ سینما میں رنگین تصویریں دکھانے میں صرف دو رنگ یعنی سرخ اور سبز اختیار کئے جاتے ہیں لیکن دیکھنے والا ان رنگوں کی آمیزش سے باقی سب رنگ اپنی طرف سے اضافہ کرتا چلا جاتا ہے مثلاً نیلا، پیلا، اور تصویر ہی میں یہ تمام رنگ موجود سمجھ کر لطف اٹھاتا ہے، ایسی رنگین تصویروں میں حرکت کا تسلسل، فاصلہ، رنگوں کے جنس اجزاء یہ سب سچ بوجھے تو تماشائی کے دماغ ہی کی اختراع ہوتی ہے۔ چنانچہ احساسات کا سارا مابل خام جسے کانٹا نفس کی در آمد سمجھتا تھا، دراصل نفس ہی کی پیداوار ہیں۔

یہ ضرور ہے کہ ہمارا یہ عمل ثانوی درجہ پر ہے، سارا مواد اکثر و بیشتر پچھلے تجربوں سے ماخوذ ہوتا ہے لیکن اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کوئی امر ایسا نہیں کہ جو ایک بار ہمارے تجربہ میں آچکا ہو اور ہم اس کا اعادہ نہ کر سکیں۔ اگر دنیا کو ہم از سر نو بنانے والے نہیں تو کم از کم تخلیق کے اسیدلاروں

اپنے ارادہ پر نظر کرتے ہیں۔ دو توانائی جو دماغ میں کیمیائی یا برقی شکل میں معلوم ہوتی ہے وہ نفس میں ارادی توانائی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور یہی اس کی اصلی ماہیت ہے۔ اپنے اسی تصور کو دماغ سے فطرت کی جانب منتقل کر دیتا ہے جبکہ وہ کہتا ہے کہ کوئی ذرنے ذرنے اٹھانے میں نیچے کی کشش اور اٹھانے کی کشش مساوی ہونا چاہئے۔ یہی وزن کا توازن ہوتا ہے اور ایک نئے مقدار میں دوسری شے کے مساوی اسی وقت فرار دی جاتی ہے جب وہ چمٹس ہوں چنانچہ ایک ذرنے شے کو ہاتسہ میں سادھنے کا احساس کشش نقل کا غماز ہے۔

قوانین توانائی ہر ماہرین سائنس کی بحث کا لب لبو رہا ہے گویا فطرت کچھ اخلاقی صفات سے متصف ہے گیلیلیو کے زمانہ میں صحیح پیمائش کے نازک آلات ایجاد نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ اسے قانون کشش نقل کے تجربات میں بڑی دشواریاں پیش آئیں اس نے سقوط کی رفتار میں تخفیف کرنے کے لئے یہ تدبیر کی ایک گولے کو ڈھلوان سطح پر لڑھکا یا۔ اس نے فرض کیا کہ گولے کی رفتار سطح کے آخری حصہ میں بھی یکساں ہوگی خواہ ڈھلاؤ کتنا ہی ہو۔ ایسا اس نے کیوں فرض کیا؟ اس نے سوچا کہ جب ہم ڈھلاؤ میں تبدیلی پیدا کر کے گولے کی رفتار میں تبدیلی پیدا کر سکتے ہیں تو شاید مختلف ڈھلاؤں کو ملا کر یہ ہو سکے کہ ایک ڈھلاؤ پر گولا خوب تیز دوڑ کر دوسرے ڈھلاؤ پر نسبتاً سست رفتار سے لڑھک کر اپنی حرکت کے نقطہ آغاز سے بھی اونچا پہنچ جائے لیکن کچھ دیر سے اس نے اس کو محال سمجھا جن کو آج کل ہم اصول دوام توانائی سے موسوم کرتے ہیں گیلیلیو کے ذہن میں وجہ انما یہ عقیدہ جاگزیں تھا کہ فطرت اپنے معاملات میں دیانت دار ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ غیر متحرک کوئی شے مل جائے فطرت کی سیرت ایک عادل منج کی طرح ہے جو اگر چہ غنت گیر ہے لیکن اس کے ساتھ قابل اعتماد منتقل مزاج اور غیر جانب دار بھی ہے۔ بعض نے قوانین فطرت کی مثال انسانی عادات سے دی ہے (ملاحظہ ہو راس کی کائنات

اور فرقہ جلد دوم ص ۲۲) اس میں شک نہیں کہ یہ قوانین ایک ایسا نظام پیش کرتے ہیں جن کے مطابق زمرہ موجودات کے عادات پائے جاتے ہیں۔ مذکورہ بالا بحث سے پتہ چلتا ہے کہ قوانین فطرت میں کوئی عقلی مصلحت پوشیدہ ہے اور حوادث فطرت اگرچہ صاف صاف ہمارے اعمال کی طرح کسی ارادہ کے ترجمان

کامان اپنے اندر رکھتی ہے۔ دہریت اور موضوعی تصویریت کو یکجا کرنے کے بعد عروضی تصویریت کے نظریہ تک ہم خود بہ خود پہنچ جاتے ہیں گویا وہ ان دونوں ناقص نظریوں کی ایک کامل ترکیب ہو۔ اس طریق انبات کو بعض اوقات کلامی استدلال کہتے ہیں۔ انبات (دہریت)، ”نفسی“

(موضوعی تصویریت) اور پھر ان دونوں کی ”ترکیب“ یعنی معروضی تصویریت

لیکن یہاں اس ترکیب کے متعلق ہم اس سے زیادہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ ان دونوں نظریوں سے ایک بہتر نظریہ ہے۔ وہ تمام حقائق جو تحقیق کی روشنی میں آچکے ہیں اس کے اندر آ جاتے ہیں ہو سکتا ہے کہ کبھی اس کو بھی کوئی نظریہ بے دخل کر دے (یا یہ کہ جتنا ہم اس سے گہرے کریں، انہائی اس کی سمت واپس آئیں) آئندہ تمام مسامی فکر دراصل اس میں صرت ہونا ہیں کہ فطرت کے کسی تخلیقی نفس پر مبنی ہونے کی مزید شہادت کیا جو میں اس قبیل کی شہادت کے ثبوت میں نہیں لیکن مثال کے طور پر کہچہ بیان کر دینا چاہتا ہوں۔

۱۶۸۔ جس طرح حیات کا ماخذ حیات ہے اسی طرح نفس کا ماخذ نفس ہی ہو سکتا ہے

پاچھرنے اس نظریہ کو بہت قرین قیاس بنا دیا ہے کہ جاندار زامیہ اپنے ماقبل کے جاندار زامیوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ برگساں نے تخلیقی ارتقاء میں اسی کلیہ کی مزید تعمیم کر کے کوئی حیات کا نیا حشر ہے ”جوش حیات دریافت کیا۔ برگساں کی ”حیات“ اپنی ماہیت میں نفسی ہے جیسا قرآن سے ثابت ہے دراصل برگساں کے نظریہ کو ہم ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں کہ نفس سے نفس پیدا ہوتا ہے۔ جب نفس کسی غیر نفس سے نکلتا معلوم ہوتا ہے تو مادہ کی مخصوص ترتیب نظام عصبی خلا یا یا دماغ جو اس کے طبع اعضا کا کام دیتے ہیں نفس کے اعضا اسی وقت بن سکتے ہیں جب نفس کائنات میں پہلے سے موجود ہو۔

۱۶۹۔ تعلیل غایتی ہے۔

ہم اپنے باب غایات کا ایک جدید نظریہ (دہندہ) میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ تعلیل اور غایت ایک دوسرے کے متناقص نہیں ہیں نہ کوئی قطعی ثبوت اس کا پیش نہیں کیا ہے کہ فطرت کے قلی توانائی اپنے اندر غایت کا بھی پہلو رکھتی ہے لیکن توانائی کیا ہے کیا وہ محض ریاضی کا مسئلہ ہے؟

نویسنہ ہار کا خیال ہے کہ توانائی کا ایک داخلی منظوم کو ایک مقام پر نظر آتا ہے یعنی جب ہم



ہر سب فطرت میں ظلم کی علامتیں ہیں۔ اگر اجزاء فطرت نہیں تو کل فطرت تو ضرور مستقر، علم، معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ قانون یعنی ایک طریق عمل، ایک تعلیم، ایک کلیہ ہے اور تعلیم و کلیہ کا نفس ہی کو ظلم ہو سکتا ہے۔ تو زمرے کا نظریہ یہی ہے

۱۷۱۔ اگر یہ علامات صحیح ہیں تو نظام فطرت میں عقل کی کار فرمائی تسلیم کرنا، غلط نہ ہوگا۔ اسی کو وجود باری کے ثبوت میں کوئی دلیل کہتے ہیں (ملاحظہ ہو بند ۳۲) جس میں فطرت کو معلول اور ایک خالق عاقل کو علت مانا گیا ہے۔ خالق اپنی مخلوق فطرت سے بالکل جدا اور ممتاز ہے عرفی تصویریت کا نظریہ ہوگا کہ کوئی نفس، فطرت کے قوانین میں ساری ہے اور فطرت کے قوانین اسی نفس کے تخیلات اور علت سے معلول کا وجود پذیر ہونا، اسی نفس کے استقرار، استقامت، فکر اور استقلال عزم کا منظر ہے۔ چنانچہ سانس کی ترکیبی شاعرانہ پیرایہ میں نہیں بلکہ بالکل اپنے لغوی معنی میں اسی کوئی فکر کے کھوج لگانے کا نام ہے۔ سانس کے وہ تمام تصورات کائنات اور اس کے مجمع نظریات اس حقیقت پر دلالت کرتے ہیں کہ فطرت دراصل کسی فکر ازلی ہی کا موضوع بحث ہے۔

یہاں غایتی دلیل بھی (بند ۳۲۔ مذکورہ بالا) ایک نئی بنیاد پر استوار ہو جاتی ہے یہ نہیں کہ کائنات کو ایک مکمل نتیجہ کے طور پر ایک کاتب تقدیر کی جانب، جو گویا اس کا نقشہ نہیں بٹھا منسوب کر دیا جائے بلکہ فطرت کے ہر قدم پر وہ کائنات کے ہر تغیر میں، بلکہ کل موجودات میں اور کل حوادث کی کالبد خاکی میں ایک کوئی غایت کا رفرما معلوم ہوتی ہے۔ فطرت صرف ماضی ہی سے مکمل کر نہیں آ رہی ہے بلکہ مستقبل کی جانب بھی جا رہی ہے اور خواہ ہم اس کا ادراک کر سکیں یا نہ کر سکیں، زمانہ حال میں فطرت کی حرکت میں اور اس مستقبل میں جس کی جانب فطرت کا رخ ہے، ان سب میں، نظر ہوشیار کے لئے ایک دفتر معرفت کھلا ہوا ہے

ہیں لیکن پھر بھی کسی باقاعدہ شہادت کا پتہ دیتے ہیں جو نظام عالم میں جاری و ساری معلوم ہوتی ہے۔  
۱۶۰۔ قانون عقل کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔

اگر ہم فطرت سے نفس کو خارج کر لیں تو فطرت میں "قانون" بے معنی ہو جائے گا۔ ہم قانون فطرت کو ایک من مانی چیز سمجھتے ہیں گویا وہ واقعات کے ترتیب و ازلیہ و کالہ و کالہ کا ایک خلاصہ ہے۔ جب واقعہ ہوگا تو ب بھی واقع ہوگا یعنی ۲ کا ظہور ۱ کے ظہور کی علامت ہے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ نفس کسی اشارہ کا ادراک کرنے کے بعد جو رد عمل کرتا ہے وہ کچھ معنی رکھتا ہے لیکن یہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک بے جان عالم میں اشارات و علامات کا کیا مصرف ہوگا۔

سب سے سادہ ترین قانون یعنی نیوٹن کے قانون نقل کو لیجئے۔ اس قانون کا منشا یہ ہے کہ کائنات میں ہر ذرہ کی حرکت مسلسل اور ہر لمحہ کائنات میں ہر دوسرے ذرہ کے مقام اور مقدار سے اثر پذیر ہوتی ہے۔ ایسا کس طرح ممکن ہے؟ یہ ایک عظیم الشان مفروضہ ہے جس کی ہم تکمیل کرتے ہیں اور بالکل جائز طور پر برسرِ طرک ہمارا منشا ایک واقعہ کو جو ن کائناتوں بیان کر دینا ہو لیکن یہ ایک چکرا دینے والا مسئلہ ضرور ہے اور فلسفہ کے لئے "کس طرح" کا جواب کچھ آسان امر نہیں۔

لارڈ بکنگھم کو مادی اجسام میں بھی ایک طرح کا حس الہاں پڑا اگرچہ یہ شعوری ادراک کا درجہ نہ تھا ہرمان ٹونے گورڈ (۱۸۱۷ء - ۱۸۸۷ء) ملاحظہ ہو پیری کی ماضی قریب "فلسفہ ۱۹۱۰ء - ۱۹۲۵ء" (۱۹۱۰-۱۹۲۵) ہر ذرہ کے لئے اس طرح قوت احساس ماننے کے لئے تیار نہ تھا لیکن وہ کائنات کے مختلف تغیرات کو ایک تغیر سمجھتا ہے کائنات کا عظیم الشان توازن ہر لمحہ بگڑتا اور منتشر ہوتا ہے چنانچہ اس کے خیال کے مطابق یہ تغیر ایک واحد نفس کا پتہ دیتا ہے جس کے اندر ہر چودوی تغیر دوسرے جزوی تغیر سے متوازن ہوتا ہے یہ مسلم ہے جیسا لوئیزے کا کہنا ہے کہ انسانی قانون کا وجود اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ

موضوع فکر ہو۔ اگر کسی شہر کے کل باشندے سوئے ہیں تو حکومت کے قانون کا وجود و شاعرانہ مفہوم ہی میں ہوگا۔ ہا قانون فطرت کا وجود تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ کچھ فطری واقعات، قانون فطرت کے مطابق واقع ہوتے ہیں اور اگر ہم ان کی تعمیل نہیں تو ان کا مشاہدہ تو ضرور کرتے ہیں اور

کو ٹھیک ایسی ہی مزاحمت کی سخت ضرورت ہے۔

چنانچہ فٹنہ نے نفس کا جو ہر ارادہ ہی کو قرار دیا ارادہ عمل میں ظاہر ہوتا ہے، ارادہ عبارت ہے، مادہ کی تشکیل، مزاحمتوں پر عبور سے، ارادہ اور نفس، مادہ اور مزاحمت کے محتاج ہیں۔ انسان اپنی سبک پہلی اخلاقی جنگ عمل کے میدان ہی میں فتح کرتا اور اخلاق کا پہلا سبق بڑھتا ہے محنت، حق پرستی، استقلال پیش بینی، شجاعت جیسے محاسن اخلاق مادی دنیا کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ فطرت ہمارے فرائض کا مواد ہے۔ اسی مقام پر ہمیں نظام فطرت کے اندر غایت کا نشان ملتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک ہم فرض شناسی ہی کے دروازہ سے مافوق الفطرت میں داخل ہو سکتے ہیں فٹنہ کے خیال میں فرض شناسی اور اک فطرت کا دروازہ ہے بغیر سخی اخلاق نہیں، بغیر مزاحمت سخی نہیں، بغیر موجودات عالم مزاحمت نہیں، چنانچہ فطرت کا وجود نفس ناقصہ کے اخلاقی تکمیل کی لازمی شرط ہے۔

۱۷۵۔ انہیلنگ اور نیگل نے اس مخالف نفس یعنی فطرت کے ایک ذمہ بیانیہ بیان کئے ہیں، وہ یہ کہ شعوری ضبط نفس، فطرت کا محتاج ہے۔

وطن یا زبان کا علم حاصل کرنے کے دو درجے ہیں۔ ایک تو وہ علم جو ہم وطن میں رہ کر یا زبان کو بچپن سے بول کر حاصل کرتے ہیں اور ایک وہ علم جو غیر ملکوں میں سیاحت کے بعد اپنے وطن واپس آکر ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی نے کہا ہے کہ جو صرف ایک زبان جانتا ہے، کوئی زبان نہیں جانتا اس لئے کہ کسی شے کے معنی ہم کما حقہ اسی وقت جان سکتے ہیں جب اس کا کسی دوسری شے سے مقابلہ کریں۔

چنانچہ نیگل شورہ دینا ہے کہ نفس اگر اپنی قدر جاننا چاہتا ہے تو اسے چاہئے کہ اپنے کو کم کر کے کچھ عرصہ دنیا کی خاک چھالے، اس کے بعد جب وہ اپنے میں آئے گا تو اس کو فطرت ایک اجنبی ملک معلوم ہوگا۔ فطرت کا رُوح کا جواب ہے۔ فطرت ہی سے نفس پیدا ہوتا ہے یا یوں کہتے کہ نفس فطرت کے ہمیں نفس جڑ ہے، اسے ابتدا کر کے علم کے درجہ تک پہنچتا ہے اور اس لئے

## باب

### فطرت کا وجود کیوں ہے؟

۱۷۲۔ اے مردِ ماضی نظریہ کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ ہم وجودِ فطرت کی غایت دریافت کریں لیکن اگر غایت کا پتہ چل جائے تو بلاشبہ یہ نظریہ زیادہ قریب قیاس ہو جائے گا، یا اگر ہم کسی طرح کوئی نفس کے تخلیقی عمل کا براہِ راست ادراک کر سکیں تو پھر نظریہ کی کماحقہ تصدیق ہو جائے گی آئندہ ہم غور کریں گے کہ ان دونوں میں سے کوئی قدم اٹھایا جاسکتا ہے یا نہیں۔

۱۷۳۔ یوں تو فطرت کے پردہ میں کسی غایت کے پتہاں ہونے کی حاجتِ علامتیں پائی جاتی ہیں۔ فطرت کی حسنِ افروزیوں، اس کی گھر ہے مگر غیر محسوس موسیقی جو کبھی معلوم ہوتا ہے وہ واقعہً سامعہ نواز ہے۔ لاتعداد مخلوقات کی لذتِ طلبی کے کرشمے نہیں تو کم از کم ان کا عزمِ حیات۔ یہ سب فطرت کے اجزاء ترکیبی اگر ایک طرف مختصر ہیں تو دوسری طرف بے حد حساب، کربہ، المنظر ویرانی اور ظلم بھی ہے۔

ہم جس شے کی تلاش میں ہیں وہ فطرت کے کلی معنی کا انکشاف ہے جو ان تمام خال خال کمال کے نمونوں کے پس پشت ہے۔ بغیر اس کے، ان بے ترتیب اور لمحہ بہ لمحہ روشن اور گل ہو جانے والے چراغوں سے شبِ جہالت کی تاریکی دور نہیں ہو سکتی۔

۱۷۴۔ کانٹ کے بعد حامیانِ تصویریت اس مسئلہ کی تہ کو پہنچے اور اس کے حل کی ابتدا کی۔ ان کے خیال میں نفس و عالم مادی اسی طرح ضدین ہیں جیسے قطب شمالی و قطب جنوبی۔ عالم مادی مکافی کہتی، غیر حساس اور ہمارا مزاحم و حارج و مخالف ہے لیکن ان حکماء کے خیال میں فطرت کی یہی مخالفت اور بے بسی اس کی اصل غایت کا پتہ دیتی ہے نفس

کبھی ماننے میں تامل نہ ہوگا۔ وہ یہ کہ خالی نفس نفس ہی نہیں نفس ہونا اور معروضات سے بھرا ہونا ایک ہی بات ہے۔ آپ ایسے خالص گیان دھیان کرنے والے نفس کا تصور کر سکتے ہیں جو ہمیشہ محرومیت مثلاً اعداد کے تصورات سے بھرا ہو لیکن نفس میں کیہ کثیر اور شخصیت ہونے کے لئے ضرور ہے کہ وہ استغراق، مراقبہ اور دائمی عمل میں امتیاز کرے۔ فکر اور اس کے بعد عمل یہ قدرتی ترتیب ہے۔ مسل تصور کا عالم محسوسات میں داخلہ اور محسوسات کے ساتھ لاتعداد علاقہ پیدا کرنے کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ عالم محسوسات ہمارے ارادہ کا ایک جزو خاص ہو نفس ارادہ کی سند، فطرت ہی کے رعبے لے سکتا، چنانچہ فطرت نفس کے لئے مفید ہی نہیں بلکہ اس کے وجود کے لئے لازمی ہے۔ ہم کو فطرت ”اور“ نفس کا کلیہ گو یا نفس کوئی مستقل شے ہے، مسلم نہیں، فطرت کے بغیر نفس کا تصور تک نہیں ہو سکتا اس بنا پر نفس فطرت کی پیداوار نہیں تو اتنا تو ضرور ہے کہ فطرت نفس کا اسی طرح، ایک عمل ہے جیسے آنکھ کا عمل بصارت ہے۔

۱۷۷۔ اس مفروضہ کی کامل تصدیق کے لئے شاید (ملاحظہ ہو بندہ ۱۷۲) کوئی نفس کے براہ راست ادراک کی حاجت ہو لیکن کیا ایسا ادراک ممکن ہے۔

اس سوال کا جواب تحقیق چاہتا ہے کہ آیا ہم اپنے نفس کے علاوہ کسی دوسرے نفس کا ادراک کر بھی سکتے ہیں۔

۱۷۸۔ ہمیں اپنے گزشتہ دو پیش دوسرے نفوس کی موجودگی کا اس قدر یقین ہے کہ فلسفہ کے وہ تمام نظام جو نفسیت میں منتہی ہوتے ہیں کیسے باطل سمجھے جاتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ دوسروں کے نفوس کا علم ہونا کس طرح ہے؟

ظاہر ہے کہ ہم دوسرے نفوس کو جو اس کی مدد سے تو جان نہیں سکتے، اولاً تو اس لئے کہ ہم میں ایسا کوئی حاسہ دلییت نہیں اور دوسرے اس وجہ سے کہ نفس ایسی شے نہیں کہ جس کو احساس کر کے جانا جاسکے، یہ دراصل ایک مفروضہ ہے جس کی تصدیق کروروں معاشرتی معاملات سے ہوتی ہو جو نہایت تیزی کے ساتھ اور کامیابی کے ساتھ آئے دن پیش آتے رہتے ہیں۔

وہ علم کا قدر ناس ہے۔ جس طرح بہشت سے قابل لوگ اپنی خدا داد قابلیت کو اپنی بے خبری کی وجہ سے ضائع کر دیتے ہیں اس لئے کہ وہ اسے سیدھی سادھی قوت اور اک سمجھتے ہیں اور اپنی قوت کے انداز سے لا علم رہتے ہیں، اسی طرح ایک کامل ذہن بالکل نکمارہ جائے گا اگر وہ جہل سے علم تک مسافت کے دوران میں اپنا جائزہ نہ لے۔ اخلاقی نقطہ خیال سے بھی، دنیا میں بُرائی سے ناواقف شخص رہنا: اخلاقی تکمیل کی دلیل نہیں نیکی سوچ سمجھ کر گناہ سے بچنے کا نام ہے اور اس لئے گناہ کا تجربہ نہیں تو کم از کم گناہ کا تصور تو ہونا چاہئے، مگر گناہ کے نزدیک، ارتقا روح کا تقاضا ہے جسے وہ طے کر کے گھر واپس آتی ہے۔

کائنات کا ابدی قانون ایک اُلٹی بات ہے یعنی یہ کہ جینا چاہتے ہو تو مرد۔ جو اپنی جان گنوا رہا ہے وہ جان بچاتا ہے۔ کائنات اور تاریخ دونوں کی تعمیر میں جدلیات مضمر ہے: اثبات و تصور مجرد، بالکل مجرد کی تشکیل، اُس کی نفی (جزوی، ناقص، ہشکستہ، کثیر التعداد وادی موجودات میں ہوتی ہے تاکہ ترکیب (و اہمی کمال) کی شکل میں نمودار ہو سکے۔ چنانچہ عقل فطرت میں داخل ہوتی ہے روح بن جاتی ہے معصومیت گناہ کے ہاتھوں بہشت سے نکالی جاتی ہے لیکن بالآخر (سانپ کے بچے وعدے کے مطابق نیکی اور بدی دونوں کے ذائقے سے باخبر ہو کر ہاشو ر راستی قلب میں اپنی نجات کا سامان لاتی ہے۔ وہ مطلق جو غیر مطلق کو اپنے سے خارج کرے ایک ناقص مطلق ہے۔ جس کو ہم ایک خط مستقیم سے ظاہر کر سکتے ہیں) مطلق کی تعریف یہ ہے کہ وہ غیر مطلق کی شکل میں ظاہر ہو سکے، بشرطیکہ وہ اپنی لانا تہائی کے دعویٰ کو ثابت کرنا چاہتا ہے، بالکل مطلق دائرہ کی طرح مطلق و غیر مطلق کا ایک اتحاد ہے۔ کائنات کے حقائق میں سب بڑی حقیقت کلیہ کا جزئیہ کے اور روح کائنات کا موجودات کے ہر ایہ میں ظاہر ہوتا ہے۔

۱۷۶۔ یہ خوشگوار تصورات ہمارے تخیل اور ہمارے نفس کو، اسرار کائنات معلوم کرنے کی ترغیب دیتے ہیں جسے بعض مفکروں ممکن اور بعض جو لفظ پرستوں کا گروہ ہے، جرات بے جا کہتے ہیں۔ ان تصورات کی بنیاد ایک سہل و سادہ خیال پر مبنی ہے جس کو بڑے سے بڑے ظاہر ہو

مادی چیزیں ہیں جو مکان میں ہیں اگر کوہیں یہ کسی طرح معلوم ہو سکے کہ ہم کو ان اشیاء کے مشترک ہونے کا سب سے پہلے کب احساس ہوا تو شاید ہم اپنے معاشرتی تجربہ کی ابتداء کا سراغ لگا سکیں۔ لیکن ہمیں اس ابتداء کا پتہ نہیں چل سکتا، کیونکہ ہمیں کوئی وقت ایسا یاد نہیں آتا جب ہم نے ان کو مشترک کے علاوہ کچھ اور سمجھا ہو اور اس کی وجہ معقول ہے۔ ”مکان“ کم سے کم شے ہے جو دو نفسوں کے درمیان مشترک ہو سکتی ہے۔ اگر یہ اقل اشتراک بھی حاصل نہ ہو تو پھر میل جول کی ابتداء ہی نہیں ہو سکتی۔ میل جول اور ربط ضبط کے لئے کچھ نہ کچھ بنیاد ہونا چاہئے جس پر مزید عمارت کھڑی کی جاسکے۔ بے بنیاد ہوا میں عمارت کھڑی نہیں ہو سکتی، چنانچہ یہ مسلم ہے کہ کوئی اقل مشترک ضرور اتنی گئی ہوگی اور یہ اقل شے ابتداءً بلا ضرر رکھنے والا مکان ہی ہو سکتا ہے۔

چنانچہ معاشرتی تجربہ بھی کوئی چیز ہے تو اس میں شک نہیں کہ مکان اور لیکن کا تجربہ اپنی نوعیت میں معاشرتی ہی یعنی شروع سے وہ تجربہ کا ایسا میدان سمجھا جاتا ہے جس میں میرے ساتھ دوسروں کا بھی سما جاتا ہے اور کیا یہ واقعہ نہیں ہے۔ ابتدائی ادراکات کو سمجھنے والے ذاتی واقعات نہیں سمجھتا بلکہ ان کو خارجی دنیا کی جانب منسوب کرتا ہے جو معروضی دنیا ہے اور جس کے متعلق وہ فرض کر لیتا ہے کہ اس کا ایک ایسا ساتھی جو ہر وقت اس کے پاس ہے اور وہ جب چاہے اس سے سوال کر سکتا ہے اور وہ اس کے سامنے مطالبات پورے کر سکتا ہے چنانچہ اس کے نزدیک دنیا بھی گویا اس کی طرح نفس کی جیسی ہے۔ دنیا کی مادی علیحدگی کا تصور دراصل معاشرتی علیحدگی سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ اس کے برعکس چونکہ وہ اپنے کو تنہا محسوس نہیں کرتا وہ مکان کو قدر مشترک اور سماجی ربط و ضبط کا نقطہ آغاز سمجھتا چنانچہ اس سوال کے جواب میں کہ آیا کوئی نفس کا ادراک ممکن ہو یا نہیں ہم کہیں گے کہ ہمارا ادراک فطرت ہی، کوئی نفس کا ادراک ہے فطرت کا تصور دوسروں کو نظر انداز کر کے نہیں کیا جاسکتا انسان پیدا کنشی سماجی ہے اور فطرت اس قدیم سماجیت کا مرکب ہے۔ رفتہ رفتہ ہم میں تجربہ کی قوت ترقی پڑتی ہے اور ہم اپنے آپ کو دوسروں سے الگ تصور کرنے لگتے ہیں اور فطرت کو بھی اپنے سے ایک جدا شے سمجھنے لگتے ہیں چنانچہ دہریت اسی تجربہ کا انتہائی کارنامہ ہے لیکن اپنے اصلی روپ میں فطرت

۱۷۹۔ لایسے ہم فرض کریں کہ گویا معاشقہ زندگی بالکل شروع کر رہے ہیں۔ ایک طفل مشیر خواہ اپنے احوال کو کیا پاتا ہے؟

ظاہر ہے کہ وہ اپنے جسم اور دوسروں کے جسم کی مشابہت کی بناء پر کوئی توجیہ نہیں کر سکتا کیونکہ ابھی وہ اپنے جسم ہی کا علم نہیں رکھتا۔ وہ بے جان چیزوں کے مقابلہ میں جان داروں کے طرز عمل کی خصوصیت سے کوئی نتیجہ نکالتا ہے کیونکہ وہ ان دونوں میں بھی امتیاز نہیں کر سکتا اور یہ تعریف دشوار ہے۔  
رومل سے جیسا کہ راس کا خیال ہے یہ علم حاصل نہیں ہو سکتا اور نہ نفوس کی موجودگی کو اخلاقاً تسلیم کیا جاتا ہے جیسا کہ مشرک برک کی توجیہ ہے کیونکہ یہ سب نظریے یہ فرض کرتے ہیں کہ بچہ دوسرے نفوس کا تصور کر سکتا ہے اور وہ ان نفوس کی موجودگی کی علامات کو سمجھ سکتا ہے، اگر اس میں یہ صلاحیت ہوتی تو اس کو دوسرے نفوس کا علم پہلے سے حاصل ہوتا ہو لیکن اس قبیل کے تصورات نہ پیدا ہو سکتے ہیں اور نہ دوسرے تصورات کو ترکیب دینے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

یہ سب فلسفیانہ نظریات، ابتدائی معاشقہ تجربوں کو اس سے کہیں زیادہ ذہنی بنا دینے میں جتنا کہ ذہنی الواقع ہو سکتے ہیں۔ غالباً یہ بھی صحیح نہیں کہ انسان کا بچہ پہلے غیر معاشقہ فرد ہوتا ہے اور پھر طور و فکر کی راہ چل کر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ دنیا میں دوسرے نفوس بھی ہیں۔ وہ اپنی گرد و پیش کی دنیا سے اس طرح پیش آتا ہے جیسے اسے پہلے سے یقین ہے کہ دنیا جتنا بڑا ہے اور اس کے مطالبات کا پورا جواب دے سکتی ہو لایسے وہ ہم دیکھیں کہ آخر دوسرے نفوس کا علم کس طرح ہوتا ہے۔

۱۸۰۔ یہ دوسرا نفس بھی نفس کی طرح معروضات سے گویا بھرا ہوا جاتا ہے کیونکہ خالی نفس کوئی نفس ہی نہیں، چنانچہ اس قسم کے نفس کے ادراک کے لئے مجھے ان اشیاء کا ادراک کرنا چاہئے جن سے وہ بھرا ہے یعنی مجھے اشیاء کا ادراک کر کے یہ معلوم کرنا چاہئے کہ وہ کون سی مشترک اشیاء ہیں جن کے علم میں دوسرے نفوس بھی شریک ہیں۔

کیا دنیا میں کچھ ایسی اشیاء ہیں جن کو ہم عام طور پر مشترک خیال کرتے ہیں یقیناً مثلاً مکان ایک ایسی شے ہے جو میرے اور دوسروں کے درمیان مشترک ہے۔ اسی طرح بعض دوسری



# باب

## تصویریت کے استعمال

۱۸۳۔ نفس و جسم کا ربط۔

اگر فطرت نفوس کے درمیان آمد و رفت کے لئے ایک پل کے مصداق ہے اور جسم فطرت کا جزو ہے تو تصویریت کے اعتبار سے جسم اسی پل کا ایک تختہ ہے۔ وہ دوسروں کے نفوس تک پہنچنے کا ذریعہ اور دوسروں کے لئے ہمارے نفوس تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔

لیکن جسم فطرت کے دیگر اجزاء سے مختلف ہے وہ دیگر موجودات کے مقابلہ میں کسی نہ کسی خصوصیت سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ اگر میری انگلی کٹ جاتی ہے تو زخم تو عام فطرت میں ہوتا ہے لیکن اس کی تکلیف میری ذاتی ملکیت ہے۔ چنانچہ بہت سے جسمانی واقعات کو براہیوٹ تجربہ کی پبلک علامات کہا جاسکتا ہے جسم ان کے لئے جو اسے پڑھ سکتے ہوں انفرادی نفس کا آئینہ ہے۔ شوہن ہمارے نزدیک وہ ہمارے ارادہ کی خصوصیات کا وہ ایک خارجی منظر ہے۔

شوہن ہمارے نظریہ جسم کے متعلق عام خیال سے بہت قریب ہے وہ ذات کے مماثل تو نہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ہم اسے ایک طرح کی ملکیت سمجھتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں ”ہمارا جسم“ جیسے ہم کہتے ہیں ہمارا مکان“ لیکن واقعہ یہ ہے کہ بہت سے امور میں جو ہماری ذات ہی کے برابر ہے چنانچہ ہم اکثر کہتے ہیں ”لو میں آگیا“ یہ نہیں کہتے کہ ”لو میرا جسم آگیا“ جسم ذات کا ایک آلہ ہے یا پھر یوں کہیے کہ وہ اپنے مالک کے نفس کے لئے سکھ رائج الوقت ہے۔

اس کے معنی یہ نہیں کہ ہر نفس اپنا جسم علیحدہ رکھتا ہے جسم بھی باقی فطرت کی طرح ہر شخص کو باہر سے ملتا ہے۔ ذات کی طرح جسم بھی درخشاں میں ملتا ہے لیکن اس مقام پر بھی نفس کی کیفیت پہلے

وہی ہر وجود و نفوس کے درمیان جو فطرت کا اور تخلیقی عمل کے آئینہ میں کوئی نفس کا ادراک ہے۔  
 (یہ استدلال اُن ابواب سے اقتباس کیا گیا ہے جن کی جانب تجربہ کی روشنی میں خدا کا مفہوم  
 میں رجوع کیا گیا ہے، استدلال ضرور عجیب و غریب ہے اور مکملہ خیال کے لئے اُسے پیش کرنا ضروری  
 ہے بقصود عام تجربہ ہے جس کی یہاں تلخیص کی جاتی ہے۔)

اس دلیل کا منشا ہمارے نفوس کو اس ابتدائی و حیران کی جانب رجوع کرنا ہے جو ہماری نظروں سے  
 محض اس لئے اوجھل ہے کہ ہر جگہ موجود ہے۔ کوئی نفس کے دیدار کا امتیاق ہمیں شاد و نادر لگا ہے  
 ماہے، جذبات سے مغلوب ہو کر نہیں ہوتا۔ کیونکہ کوئی نفس سچ پوچھنے تو ہمارے احساسات کے شہ  
 میں ہر وقت موجود ہے۔ جب احساس کو ہم ایک عروضی شے سمجھتے ہیں جو ہماری ذاتی ملکیت نہیں  
 ہے تو ہم اُسے دوسرے نفس کا اپنے لئے براہ راست پیغام تصور کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انسان  
 اپنے ضمیر میں خدا کا جلوہ دیکھ سکتا ہے اور ضمیر ادراک سے مختلف شے ہے لیکن یہاں میں بتا دینا  
 چاہتا ہوں کہ ہمارے ادراک میں بھی اگر غور کیجئے کہ ضمیر اور اخلاقی فرض کا شاہد ہوتا ہے اس لئے  
 کہ ہم اپنے ادراک کو دائرہ کی تخلیق نہیں بلکہ حقیقت سمجھتے ہیں اور یہی حقیقت پرستی ہم کو سائنس دان  
 اور فطرت پرست بنانے میں معین ہوتی ہے۔ ایک امر قابل ذکر ہے اور وہ یہ کہ عروضی حقیقت کے سامنے  
 ہمارا تسلیم ہی لئے ختم ہوتا ہے کہ اس پر وہ کے پیچھے ہمیشہ کوئی نفس جلوہ گر ہے۔ وہی شے جو ہمیں دہریہ  
 بناتی ہے کل خود اسکا ہی کی منزل پر پہنچ کر عروضی تصوریت کا عامی بنا دیتی ہے۔

۱۸۲۔ اتنی بصیرت حاصل کرنے کے بعد غایت فطرت کے سوال کا ایک اور بھی جواب ہو سکتا  
 ہے۔ فطرت کا وجود اس لئے ہے کہ ہم سماجی آدمی ہیں۔ اس عجیب و غریب اور لامتناہی جہاں کو بنانے  
 کے لئے جو عبارت ہے لین دین، سمجھوتوں، تعاون، تصادم، اتفاق و اختلاف ریلے سے۔  
 کوئی بنیاد ایسی ہونا چاہیے جو غیر جانب دار ہو، بے رنگ ہو، بے جان ہو، قائم ہو، لا پرواہ ہو۔  
 اور مشترک ہو ایسی بنیاد فطرت ہی ہو سکتی ہے۔

اور حیلہ تراش ذات کے درمیان ایک خلیج حائل ہو جاتی ہے جہاں سے آزادی کی ابتدا ہوتی ہے۔ کائنات نے کس قدر رنج کہا ہے کہ نفس اپنے اس حصہ پر جو محض "فطری" ہے، مثلاً جبلت، خواہشات عادات، اپنی نفیلت کا احساس رکھتا ہے لیکن اس کا کمال ان چیزوں کے توڑنے پھوڑنے میں نہیں بلکہ ان کو فریضہ کے ساتھ استعمال کرنے میں ہے۔ خود شعوری، فطرت کو تحت حکومت سے معزول کر کے، آزادی ذات کا غلام بنا دیتی ہے۔

### ۱۸۵۔ انسانی مقدرات

آزادی کا پہلا دار، ہماری پسندیدگیوں پر ہوتا ہے فطرت، براس کی مطلق العنان حکومت کا کبھی تسلط قائم نہیں ہوتا۔ براہ راست ہمارے اختیار میں کوئی چیز نہیں سوائے ان معانی کے جن کو ہم اپنے اعمال میں داخل کرتے ہیں۔ بے شمار چیزیں ہمارے قبضہ اختیار سے باہر بالکل باہر ہیں، مادی و سماجی زندگی کے مد و جزر، عمر و احوال، امراض، ان سب کی طوفانی موجوں کے خلا کسی کی قدر نہیں کہ اپنی کشتی کھ سکے۔ موت کے پنجے میں آکر تصوری و غیر تصوری سب مجبور ہو جاتے ہیں۔

لیکن حاکمی تصویریت یہ جانتے ہوئے کہ فطرت اس کے مقاصد سے بے نیاز ہے اور فکر و عمل کی مزاحمت برحق ہے شاد و بایز یستن، ناشاد و بایز یستن، وہ کار و بار عالم میں اپنی جگہ تلاش کر رہی لیتا ہے۔ چونکہ اس کے نظریہ تصویریت کے مطابق ہر شے نفس کے ماتحت ہے وہ نتیجہ نکالتا کہ دنیا میں کوئی شے بے معنی نہیں۔ کیونکہ نفس کسی نہ کسی معنی کے نقطہ نظر سے عمل پسرا ہوتا

ہے اور پھر انسان کے بھی دیگر موجودات کی طرح کچھ معنی ہیں بلکہ یہ کہنا ارتقا کا مبالغہ نہ ہو گا کہ

انسان کو کچھ فیضی اہمیت و ترجیح حاصل ہے، وہ کیا ہے یہ بعد کو دیکھا جائے گا، اور یہ کہ انسانی قدروں کے اندازے خواہ کتنے ہی انسانی معذوریوں کے تابع ہوں، ایک مطلق قدر پیمائی کے منافی نہیں۔ قدروں کے اندازہ کرنے کا انسانی طریقہ، کوئی نفس کے

انفعالی اور اُس کے بعد فاعلی ہے۔ جو اُسے ملتا ہے اُسی کو از سر نو خلق کرتا ہے جسمِ نیک کے مقابلہ میں کم لیکن دیگر افسا کے مقابلہ میں بہت زیادہ اثر پذیر ہے وہ اُس نفس سے انکار نہیں کر سکتا جو اُس کا مالک اُس کے لئے تجویز کرے، چنانچہ بیدار نش کے وقت ہم کو جو جسم اور نفس وراثتہ ملا تھا وہ چالیس برس کے بعد کلیتہً ہمارے بنائے ہوئے ہوتے ہیں۔

۱۸۴۔ آزادی

خود تعمیری کے احساس کے اندر ارادہ کی آزادی کا ہم کو تین ثبوت ملتا ہے۔

آزادی کے متعلق برگسان کے قول کو تصویریت تسلیم کرتی ہے (بند ۱۵) لیکن اُس پر لہذا غم کرتی ہے کہ آزادی شعورِ نفس پر مبنی ہے طرح طرح کے موثرات ہمارے نفس پر اثر انداز ہوتے ہیں متعدد خدائی ہو تو بھوک لگتی ہے۔ دفعۃً شور مچنے لگے تو خوف معلوم ہونے لگتا ہے، کوئی گھونسا بار دے تو غصہ آتا ہے۔ ان سب مثالوں میں میکائلی دستورِ عمل یا ردِ عمل کا قانون جاری و ساری ہے جو درخت سے سیب کے گرنے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے لیکن اس عمل کے احساسِ بر میں یہ کہنے کے قابل ہوتا ہوں کہ میں غصہ ہو رہا ہوں۔ اس وقت میں غصہ سے مغلوب نہیں کہا جاسکتا، اور اسبابِ ذہنی راہ اختیار کر سکتے ہیں جن سے میرا غنا پورا ہو سکتا ہو، خود پیمانی کی صلاحیت (خدیہ کی حالت میں رضا و تسلیم پر عمل) یہی وہ امور ہیں جو نفس کی تاریخ اور میکائلیت کی تاریخ کے درمیان خطِ فاصل کھینچ دیتے ہیں۔

بہت سے مادیات نفس میں میکائلی طور پر جاگزیں ہو جاتے ہیں اور پھر سرحدِ شعور سے باہر ہو جاتے ہیں، مثلاً لانے کی مادیات، مشکلات کا مقابلہ کرنے کے بجائے کمتر اکرا جان بچانے کی مادیات۔ ہوتے ہوئے یہی باتیں انسان کی سیرت، یا ایک انداز، بن جاتی ہیں اور عادت جڑ پکڑ کر ہمارے کردار کا محور بن جاتی ہے۔ اگر کوئی واقعہ یا کوئی شخص اُن سے متنبہ نہ کرے، اور ایسا کبھی نہ کبھی ضرور ہوتا ہے اس لئے کہ ہمارے نفسی اندازِ عمل مکمل اختیار کر کے ضرور ظاہر ہوتے ہیں۔ اُس وقت ہم پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ ہم مٹاؤ، ہیں، بزدل، ہیں، کچے، ہیں، اور ٹھیک اُسی لمحہ ہر ہماری ذات

## باب ۲۶

### تصوریت اور اخلاقیات

۱۸۶- یہاں تک ہم نے تصوریت پر بحث ایک نظام مابعد الطبیعیات کی حیثیت سے کی نہ کہ ایک نظام اخلاقیات کی حیثیت سے۔ شاید ہم یہ بھولے نہ ہوں گے کہ ”آئڈیالزم“ (تصوریت) ”آئڈیلزم“ (معیاروں) پر کوئی مالکانہ حقوق نہیں رکھتا فلسفہ کی کوئی نوع کسی معیار حیات کی اجارہ دار، یا اُس کی حمایت کی ٹھیکہ دار نہیں ہوتی لیکن شاید اب ہم بحث کے اُس مقام پر پہنچ گئے ہیں کہ یہ سوال کریں کہ آیا تصوریت کو فن حیات کے متعلق کوئی خاص بات کہنا ہے یا نہیں؟ تاریخی حیثیت سے اُسے بہت کچھ کہنا ہے۔ کلاسیکل فلسفیوں میں بہت سے اخلاقی معلم حامی تصوریت ہی ہوئے ہیں اور ان کے مابعد الطبیعیات میں تصوریت ہی کا رنگ غالب رہا۔ انیسویں صدی کے آغاز سے یہ رنگ بدلا۔ بہت سے مفکرین نے اخلاقیات کے ایسے نظام پیش کرنا شروع کئے جو اپنے بیروں پر کھڑے ہونے کے مدعی ہیں اور کسی دینی یا فلسفیانہ نظام کے خواہ وہ تصوریت یا کچھ اور ہو۔ دست نگر نہیں ہیں۔ انھوں نے یہ نتیجہ پیدا کی کہ آیا اخلاقی معیار حیات انسانی کا ایک ایسا قدرتی مظہر نہیں ہو سکتا جسے سماجی جبلت کی پیداوار کہہ سکیں یا جو ہماری فطری ہمدردی اور ایثار کی جانب میلان طبع کا نتیجہ ہو (جسے کروڈ ہکن نے سراہا ہے) یعنی وہ اوصاف جو ذاتی درجہ کے حیوانات میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی خوشخواری اور خود غرضی کی شدت کو دیکھا کرتے ہیں؟ نفسیات کی ترقی (جو ٹھاروین صدی سے شروع ہو کر ہر طرط پھیلنا شروع ہوئی) اسی نظریہ اخلاقیات کی حامی ہے۔ علی ہذا فرانس کی روشن خیالی، اور دور انقلاب بھی اس نظریہ کو تقویت پہنچی قبل اس کے کہ ہم تصوریت کی حمایت

عمل کے مطابق ہونا چاہئے کیونکہ اس سے زیادہ کوئی بات اہل تر نہیں ہو سکتی کہ کوئی عمل نے قدر ہیاؤں کی ایک نسل پیدا کر دی ہوئی، جن کے تخمینہ صحیح معیار اور اقدار سے مختلف ہیں؛ علم، جمال اور خیر میں جو کچھ دلچسپی نہیں حاصل ہے وہ اصلی مقصود سے بالکل ہٹی ہوئی نہیں ہو سکتی۔ ہم قطعی الفاظ میں یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہم اپنی ہر کھ اور قدر شناسی میں ہستی کی انتہائی حد تک پہنچ سکتے ہیں اور اگر یہ صحیح ہے تو ہم فرض کر سکتے ہیں کہ

کسی بات ہر ہمارے عزم بالمجرم کے مقابلہ میں نامکن ہونے کی ہر نہیں لگی ہو سکتی، گو ہم یہ نہ جانتے ہوں کہ ہم اپنے مقاصد کس طرح حاصل کریں گے

زہنا و بقا کا سوال تو ہم یہ بتا چکے ہیں کہ موت سے تصویری وغیرہ تصویری دونوں مغلوب ہو جاتے ہیں، البتہ فرق یہ ہے کہ حادی تصویریت کے نزدیک بے جان فطرت ہم ہر غالب نہیں آ سکتی، بلکہ وہ ایک نظام کی حامل ہوتی ہے جو ایک با معنی نظام ہوتا ہے۔ اگر اس قضیہ میں کچھ معنی ہیں کہ فنا کے بعد بقا ہے تو جسم کی فنا، ہماری شخصیت و شعور کی فنا کو مستلزم نہیں ہوتی، اس نظریہ کے نقطہ لحاظ سے موت گویا اس بل کا ٹوٹ جانا ہے جو ہمارے اور ہمارے ساتھی نفوس کے درمیان بندھا ہوا تھا، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کائنات میں، دوسرے نفوس کا بھی کوئی گروہ ہے، اور ان سے (شاید وہ کسی طرح کے اجسام ہوں، جو اب کسی نرالے زمانی و مکانی نظام کے باشندہ ہیں کسی سلسلہ جنبا ئی کا کوئی اور بھی ذریعہ ہو سکتا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ بعد مرگ ہماری بقا بہت کچھ اس امر پر منحصر ہے کہ آیا ہم بقا کے قابل بھی ہیں یا نہیں۔

حیات یا قدروں کی فضیلت جو انسانی بہبودی کی تکمیل کرتے ہیں دائمی طور پر قائم ہیں اور ان کے حصول کے ذرائع یعنی دانشمندانہ طرز زندگی، فطری اور سماجی نظام پر مبنی ہیں۔ مابعد الطبیعیات کسی حساب میں نہیں ہے۔

اس بنا پر بعض مفکرین کا خیال ہے کہ مابعد الطبیعیات (اور دنیا ریت) اخلاقیات کو سدھارنے کے بجائے بگاڑتے ہیں اس لئے کہ وہ جنہی اور غیر جنہی امور اخلاقیات میں داخل کرتے ہیں جو نظام اخلاقیات، تجربہ اور عقل پر مبنی ہوتا ہے وہ برقرار رہتا ہے اور اپنی سفارش آپ کرتا ہے اور انحالیکہ وہ تمام اخلاقیات کے نظام جن کی بنیاد خدا کے حکم پر یا مہیسا نیکی کے کسی تصور پر ہے وہ ہر اس شک سے جو ہمارے مابعد الطبیعیاتی خیالات پر حملہ آور ہوتے ہیں، منسوخ ہو جاتا کرتے ہیں۔ چنانچہ فرانس میں جو زمانہ حال کی قوموں میں سب زیادہ روشن خیال اور عقل پرست ہے حکومت کو کلیسا سے نجات دلانے کے ساتھ ایک قدرتی اخلاقی تعلیم کی بنیاد ڈالی گئی جو زیادہ پائدار اور سماجی حیثیت سے زیادہ محفوظ معلوم ہوتی ہے۔ روس، میکسو، اور ترکی، فرانس ہی کے نقش قدم پر چل رہے ہیں۔ چنانچہ سوال یہ ہے کہ آیا اخلاقیات کی بنیاد مابعد الطبیعیات کے باہر رکھی جاسکتی ہے یا نہیں؟

۱۸۸۔ اخلاقیات کوئی مصلحت اندیشانہ قواعد کا مجموعہ نہیں ہے جس پر عمل کرنے میں نفع کا پہلو غالب ہو، اگر ایسا ہو تو پھر وہ معاشیات کی ایک شاخ ہو جائے گا۔ اخلاقیات کا موضوع بحث خیر و شر کی تمیز ہے۔ اس کا بحث کردار کا ایسا معیار ہے جس کے لحاظ سے ہیں فرض کا پتہ چلتا ہے یا اپنی عمل کی فرضیت کا احساس ہوتا ہے اور ہم اپنے دل میں کہتے ہیں کہ یہ کام ہمیں ضرور کرنا چاہیے اس میں شک نہیں کہ انسانی فطرت اس نفع کا معیار عمل قائم کرنے کے قابل ہے۔ بالخصوص سماجی جماعتوں میں، جبکہ ہم اپنی حیات اس جھوٹی سی جماعت یعنی ایک خاندان کے ایک نہایت افریدہ مرکز کی حیثیت سے شروع کرتے ہیں تو ہم کو یہ معیار ان عادات و اطوار میں تیار ملتے ہیں جو ہمارے بزرگوں کے پسند خاطر ہوتے ہیں اور چونکہ ہمارے بزرگ اور ہمارے ساتھی بالعموم

میں ماہرینِ تصویریت سے اُس کی عملی دانائی پر بحث نہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم پہلے اس نتیجے کو صاف کر لیں کہ آیا اخلاقیات کسی نظامِ مابعد الطبیعیات کا پابند ہوئے بغیر کوئی مستقل انسانی مسئلہ ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟

۱۸۷۰ء عملی زندگی کو دو محالوں سے واسطہ ہے: مقاصد کا اختیار کرنا اور ذرائع کا انتخاب کرنا۔ عقل مند ہی اور بے وقوفی، درست و نادرست عمل کی ساری نتیجیات کا بخیر و ان الفاظ ہی میں ہے کہ کن امور خیر کے ہم خواہاں ہیں اور ان کے حاصل کرنے میں کیا ذرائع اختیار کرتے ہیں؟ لیکن تمام امور خیر اور تمام اقدار تجربہ ہی کے معاملات ہیں نہ کہ محض خیال کے اور اس لئے اُن کو حاصل کرنے کے بہترین ذرائع تجربہ ہی سے حاصل ہوتے ہیں جن کو سائنس اور جلائے دینی ہے۔ انبیاء کے وہ اوصاف جن کی وجہ سے ہم کو کوئی چیز اچھی اور کوئی چیز بُری، کوئی مفید اور کوئی مضر معلوم ہوتی ہے وہ واقعی امور ہیں یعنی اُن کا تعلق فطرتِ انسانی اور ماحول سے ہے نہ کہ مابعد الطبیعیات سے۔ انبیاء کے اوصاف اور قدروں میں کیا فرق آ سکتا ہے، خواہ ہم کائنات کو مردہ یا زندہ تصور کریں۔ رنگ، سُر، بو میں اور اُن کے مرکبات خوشگوار ہوں یا ناخوشگوار، تھریلے ہوں یا بے سُرے، ہر کائنات میں، اپنی فطرت اور نفسیات کے قوانین کے مطابق ہوں گے۔ یہ اعتقاد کہ کوئی عالم الغیب سہی، خالقِ ارض و سما ہے، کس طرح جن کو زیادہ حسین، رحم کو زیادہ رحیم، اور انصاف کو زیادہ منصف بنا سکتا ہے؟ ہر قسم کی دنیا میں خواہ وہ مادی ہو یا کچھ اور صحت اور آزادی مرغوب، اور اس لئے قابلِ تحصیل اور بیماری و افلاس مکروہ اور اس لئے مستحقِ بیچ کئی ہوتا ہے۔ ضبطِ نفس سے عزتِ نفس حاصل ہوتا ہے اور دغا بازی سے سماجی حیات کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ یہ تمام صریحاً علت و معلول کا کھیل ہے۔ تجربہ کا بعدلیات یہ سبق سب کو بُرا دیتا ہے، اور اُس کی دانائی اکثر کمالات اور مقبولوں کی شکل اختیار کر لیتی ہے جن کو ہر لپٹے بزرگوں سے سیکھتی ہے، کبھی کبھی اُن کی صداقت میں شک کرتی ہے، لہذا اُن کی آزمائش کرتی ہے نقصان اٹھاتی ہے اور پھر آخراً اُن کی صداقت کو تسلیم کرتی ہے مقاصد



اتنا ہی خیال کرنا جتنا اپنا، سانس کا فوق اور اس کے فتوحات کی قدر اور یہ توقع کہ ابھی سانس کو اور بڑی بڑی نہیں سر کرنا ہیں، انسانیت سے عشق۔ اس کی ترقی پر اعتماد، اس میں اپنے مقدور بھراؤ کی خواہش اور سب پر بالاحصا لوطی کا مطمح نظر۔

”کیونکہ فرانس جو انقلاب و جمہوریت کا ملک ہے، رفاد عام کے اصول پر کار بند ہے۔“

۱۸۹۔ اگر کسی تمدن کی بنا ایسے پاکیزہ جذبات پر ہو تو اس کا تکیہ ایک حقیقی اور بلند اصول پر ہے لیکن ایسی سماج کے مستقبل کے لئے یہ امر بھی نہایت اہم ہے کہ یہ جذبات کس قدر مضبوط ہیں اور ہماری تعلیم ان کو کس قدر مضبوط بناتی ہے۔ تعلیم کا وسیلہ نہیں ہے اور اخلاقیات مغربی دنیا میں ابھی سبک چھوڑے۔ اعلیٰ جذبات کا محض اداکارانہ انداز پر انہارا اور حب الوطنی کا ڈنکا بیٹنا کافی نہیں ہے۔

فطرت انسانی میں سماجی معیار کے علاوہ اور بھی معیار کار فرما ہیں مثلاً ایک معیار ”جمالی“ ہوتا ہے۔ ہمارے اعمال میں حسن و قبح کی صفات بھی ہوتی ہیں اور جب ہم کو ان صفات کا شعور ہوتا ہے تو ہم کو خود داری اور عزت نفس کا احساس ہوتا ہے۔ کوئی شخص دوسروں کی نظر میں اور نیز اپنی نظر میں، بھدا، مکروہ، بد قرارہ، کھرا بننا نہیں چاہتا۔

ذاتی صفات کے اس جمالی احساس کو ایک قدرتی قانون سے (جس کو ہمیں روز بہ روز زیادہ شعور ہوتا جاتا ہے) تقویت پہنچتی ہے۔ اس قانون کے ماتحت یہ صفات ہماری جمالی وصال میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ناپاک بے غیرتی، چہرہ مہرہ سے ٹپکنے لگتی ہے، سختی، دنیا داری ڈھیلا پن اور بے حسی کی آئینہ داری، ہماری رفتار و گفتار کرنے لگتی ہے، خود داری اخلاقیات کے آڑے آتی ہے۔ زمانہ حال میں بہتوں کو اس احساس نے ضبط و تحمل کی راہ پر لگا دیا ہے اور نفس کشی ایک نئے روپ میں رونما ہوتی ہے۔ اس کا مستقبل نہایت شاندار ہے۔

“CAR LA FRANCE, LE PAYS DE LA REVOLUTION ET DE LA  
DEMOCRATIE TRAVILLE POUR LE BIEN DE TOUS” WEILL, G. HIS-  
TOIRE DE L'IDEE LAIQUE EN FRANCE, P 359, ۳۵۹

انہیں میں عوام کے خیالات

ہمارے غیر خود غرضانہ اعمال سے مستفید ہوتے اور ان کو پسند کرتے ہیں اور ہمارے پرشور و شرا و دعا کو لائق تعزیر و مستحق ملامت سمجھتے ہیں، اس لئے ہم ایسے خیالات کے سایہ میں پردریش پاتے ہیں جن کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے پندار اور خود پرستی کے رجحانات کو کم کرتے جاتے ہیں اور اپنے تئیں جماعت کا ایک ادنیٰ فرد بلکہ شاید اس سے بھی کم تصور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ کوئی ایسی انسانی جماعت نہیں ہے جس میں کوئی نہ کوئی ایسا معیار زندگی رائج نہ ہو جو اپنے افراد کو اس حقیقت سے متنبہ نہ کرتا ہو کہ دوسروں کا بھی وجود ہے۔ گویہ واقعہ ہے کوئی انسانی جماعت اپنی ادنیٰ سند کے برتنے پر، ہماری خود مرکزیت کے پس منظر کو فنا نہیں کر سکتی اور نہ دوسروں کے وجود کو ہالے وجود سے زیادہ ہر وزن بنا سکتی ہے کسی جماعت کا معیار محض اس بنا پر اخلاقی نہیں کہا جاسکتا کہ دوسرے اس کے طالب اور پسند کرنے والے ہیں۔ میرے فرض میں اُن کا شمار تب ہی ہوگا جب میں خود محسوس کروں کہ وہ واقعی ٹھیک ہیں۔ معمولاً ہر شخص کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اُس کی جماعت اُس پر کچھ حقوق رکھتی ہے اور اُس کا فرض ہے کہ وہ اس جماعت کا ایک کارآمد فرد ثابت ہو چنانچہ وہ ایک ایسا نظام اخلاق اختیار کر لیتا ہے جس کو ہم فطری یا سماجی اخلاق کہہ سکتے ہیں اپنی جماعت کے مطالبہ کی تعمیل سے ابتدا کر کے ہم اس درجہ پر پہنچ جاتے ہیں، جب ہم اپنی سمجھ سے آزادانہ اپنی جماعت کی بہبودی کے لئے کوشش کر سکتے ہیں خواہ وہ رائے عامہ کے کسی قدر خلاف ہی کیوں نہ ہو اور ہمیں اپنے مصالح کا ایثار ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

اس طرح سماجی اخلاقیات، ذاتی اخلاقیات کا ایک جزو بن جاتا ہے، کیونکہ ہمارے ذاتی رجحانات، ایک محفول سماجی ذات ہی کے رجحانات ہوتے ہیں۔ عام طور پر انسان اخلاقی خلأ، یا اپنے نفس کے محاصرہ میں محدود و کراہینا کی زندگی نہیں بسر کر سکتا، چنانچہ اپنے ذاتی عیش و عشرت کے نتائج کا طبع جس ہم کو حیوانات سے بلند تر مقام پر پہنچا دیتا ہے۔ دوسروں کا پاس و لحاظ کے شریکانہ جذبات اور اغراض مشترکہ کا خیال ہی وہ نصاب ہیں جن کی روشنی میں فرانس کے لادین ماہر تعلیم نے اپنا لائحہ عمل یہ بنا لیا ہے انسان کی شخصیت کا احترام کرنا، غیر کا بھی

اقتضا ہے، کم از کم انسانی فطرتوں کا بلکہ ایسے اس کے جرائم حیوانات میں بھی ملتے ہیں۔ اس سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مابعد الطبیعیاتی نظریہ اُن کے متعلق پیدا ہو تو کیا اُن میں فرق پیدا کر سکتا ہے یہ ظاہر ہے کہ یہ جذبات جیسا کہ ہم اُن کو پاتے ہیں، بہت تغیر پذیر اور کمزور ہوتے ہیں ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ محض دراشت کے میکانیکی اثر سے ذہن اور کافی مقدار میں پیدا ہو سکتے ہیں ہم اُن کو پسندیدہ اور مقبول سمجھتے ہیں لیکن ایسی صورت میں کیا ہوگا اگر انسانوں کی جماعت میں اُن کا وجود ہی نہ ہو یا ہوں تو بہت کمزور ہوں کیا ہم ان کو پیدا کر سکتے ہیں جو شخص کہتا ہے کہ ”مجھے خود داری سے دلچسپی نہیں ہے اور شخصی ممالیات سے میں اپنا لطف عامیانا سطح ہی پر حاصل کر سکتا ہوں میں ازراہ مندرت نہیں بلکہ امر واقع کے طور پر کہتا ہوں کہ فطرت نے مجھے

بنایا ہی ایسا ہے“

ایسے شخص کی تردید نہیں کی جاسکتی۔

تعلیم اُن جذبات کو ہائے اندر نہیں پیدا کر سکتی جن کے جرائم ہی سرے سے ہائے اندر موجود نہ ہوں۔ میرے ایک شاگرد نے اخلاقیات کے نصاب پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک بار کہا تھا: ”آپ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ ایک شخص کو اپنے ہمسایہ سے محبت کرنا چاہیے اور اگر آپ ثابت بھی کر دیں تو جہاں تک عمل کا تعلق ہے اس ثبوت سے کچھ مرد نہ ملے گی“

دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایسے شخص کے لئے جسے موسیقی سے مس نہ ہو آپ ثابت نہیں کر سکتے کہ موسیقی ایک ہر لطف شے ہے اور ثابت بھی کر دیں تو یہ ثبوت اُسے موسیقی سے لطف اٹھانے کے قابل نہیں بنا سکتا۔ مرکزی دشواری یہی ہے اور دراصل صورت حال یہی ہے کہ جب ہم میں سے اکثر اپنے چند بڑے دوستوں سے کسی حد تک محبت کرتے ہیں، ہم میں بہت شاذ ہیں جو چند سے زیادہ بڑے دوستوں سے محبت کرتے ہوں۔ جذبہ محبت کا اصل زور جو بنی نوع انسان کے متعلق ہے ریاضی کے ہندسوں سے زیادہ اصلیت نہیں رکھتی۔ وہ ایک بے سرو پا تحلیل ہے۔ بنی نوع انسان کے متعلق آپ کا طرز عمل خوش آئند ہونا چاہئے مسلم امداد کے لئے مستعد مگر کسی حد تک کہ اپنا نقصان

یہ خود بینی دراصل اُس جمالی معیار کے اوپر کا پلست ہے جو خارجی تماشائیوں کی نظر سے بے نیاز ہے۔ کردار کی خوشنمائی و خوش اطواری میں ایک خاص انداز کی لطیف آسودگی ہوتی ہو چنانچہ اسی سے "شریف مرد" اور "شریف خاؤن" کا تصور (جو اب رفتہ رفتہ نائل ہو رہا ہے) ترکیب پاتا ہے۔ یہ تصورات آدمے جمالیات اور آدمے خود داری کے جذبہ سے بننے میں بشیفٹری کے نواب سوم کا قول ہے کہ تمام محاسن اخلاق کا سرچشمہ ہم آہنگی ہے۔ ہم کو مکالمہ فیڈرس کے خاتمہ پر سقراط کی یہ رفیع نشان دہا کبھی فراموش نہیں ہو سکتی:

”بیاباے پان اور اے تمام دلتاؤ جن کا یہ مقام رہتا ہے مجھے داخلی انسان کا جمال عطا کرو

اور خارجی اور داخلی انسان کے درمیان آہنگی پیدا کرو۔“

۱۹۰۔ مذکورہ بالا خود داری، میرے خیال میں ایک ایسے اخلاقیات کا جس میں مابعد الطبیعیات کی آمیزش نہ ہونے کے کمال ہے۔ یہ معیار اُن فرائض کی ادائیگی کی جانب اشارہ کرتا جو جن کی ادائیگی پر ہم مجبور نہیں مثلاً ”فرض حسنہ“ اپنی تاریخ میں بدقسمتی سے اس کی نسبت سماج کے امیرانہ طبقہ سے قائم ہو گئی ہے گویا یہ انہی کے لئے مخصوص ہے جن کے متعلق یہ فرانسیسی مغولہ (NOBLESSE OBLIQUE) ”شرافت“ (اپنے فرائض کی انجام دہی پر) مجبور کرتی ہے۔ سہا ہیانہ عزت نفس، یا جیسا یورپ کے فوجی حلقوں کا قول ہے، افسریت کا احساس، بعض اوقات تو ہم بدقسمتی کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور ظاہر ہی جہانی دیکھ بھال اور اپنی بزرگداشت میں رونا ہوتا ہے، لیکن خود داری کا ایک جوہر بھی ہے جیسا کہ سانی، رینودی، برجاک کے فرد اور زمانہ حال کی فحاشیت کے تصور میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد اب بھی بدنام و غرضی اور احساس برتری پر قائم بھی جاتی ہے لیکن وہ بدنام و غرضی اپنی ہی ہوتی ہے اور عزت نفس کا جذبہ ضمیر کی آواز کے خلاف مادی فوائد سے متنہع ہونے سے باز رکھتا ہے۔ خود داری عزت نفس کا پھول ہے۔ وہ ہماری سیرت کو اُس اعلیٰ مقام پر پہنچا دیتا ہے جس کے تنہا سماجی اور جمالیاتی معیار طالب نہیں ہیں۔

۱۹۱۔ یہ معیار اپنے وجود کے لئے کسی مابعد الطبیعیاتی نظریہ پر مبنی نہیں بلکہ انسانی فطرت کا

کے ساتھ ان کی ماہیت کے اعتبار سے سلوک کرنے پر مجبور ہیں۔ اب رہا ہمارے ان ساتھیوں کا سوال جن کے متعلق ہم سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ ہم مثل اپنے بھائی اور برابر والوں کے سمجھیں وہ کیا ہیں، اس کا جواب مابعد الطبیعیات سے قطع نظر کر کے نہیں دیا جاسکتا۔ اگر وہ محض جانیاتی نامیہ ہیں اور کچھ نہیں اور سلسلہ علت و معلول کے ماتحت ہیں تو ان کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا چاہئے۔ ایسی حالت میں ان کی قدر کا تعین بغیر ایک طویل سرگم پر دوڑے نہیں ہو سکتا اور ان کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ ان کے متعلق کوئی عام احترام یا برادری کا جذبہ رکھنا بے ہنگام معلوم ہوتا ہے۔ مساوات کا اصول یا تو غلط ہے اور یا پھر ایک عملی مفروضہ ہے جو چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے لئے موزوں ہو سکتا ہے لیکن انسانیت عامہ کا دستور عمل نہیں بن سکتا۔ اس قضیہ کی تبدیل (OVERT) کی جائے تو ہمیں معلوم ہو گا کہ مساوات کا بنیادی تصور جو عدل و سخاوت کی جان ہے اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب ہم انسانوں کو نامیہ سے ایک بلندستی سمجھیں۔

تجربہ سے ہم کو پتہ چلتا ہے کہ تعلیل قابل اطمینان نظریہ نہیں ہے اس سے کام نہیں چل سکتا انسانی نفسیات کے قوانین کا مطالعہ کر کے ان کو آدمیوں پر قابو حاصل کرنے کے لئے استعمال کیجئے اور پھر تماشا دیکھئے، اگر انھیں ذرا سا بھی شبہ ہو جائے کہ آپ علت و معلول کی پالیسی پر عمل کر رہے ہیں تو آپ کا سارا کھیل بگڑ جائے گا۔ سماج کا کام علت و تراشیوں سے نہیں چل سکتا یہ کئی تنظیم کے پرجوش حامیوں کا خیال ہے کہ بل سکتا ہے مثلاً وہ فرض کر لیتے ہیں کہ مزدور سیدھے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان معاشی محرکات کا ہم صحیح اندازہ کر سکتے ہیں لیکن مزدور شوخ چٹم بھی ہوتے ہیں اور معاشی مصلحتوں کو نظر انداز کر کے اپنا راند اپنی ناراضی کا پُر جوش مظاہرہ بھی کر سکتے ہیں۔ تنظیم اور مصلحت کے علوم مل کر مجرمانہ رجحانات کا علاج علت و معلول کے اصول پر مبادلہ اور کیمیائی انزوات کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں لیکن جرائم بڑھتے جاتے ہیں۔ ایک وقت آئے گا، جب ہم پر یہ روشن ہو جائے گا کہ ہم دوسروں کو عمل کی تحریک اسی طرح دے سکتے ہیں جیسے

نہ ہو۔ آسودہ حال کوگوں کی نیک مزاجی کی بس یہی حصہ ہے جسے اچھے موسم کی فیاضی کہتے ہیں لیکن کیا وہ بہادری کے ساتھ ایثار کر سکتے ہیں یا ہر حال میں وفاداری کا ثبوت دے سکتے ہیں؟ ہاں یہ ممکن ہے بشرطیکہ انسان صرف اپنی فطری تحریک (ضمیر) کی آواز سنے اور اپنے کڑا رے کے معاملات میں عقل آرائی سے کام نہ لے جس نے سوچ بچار سے کام لیا وہ مارا گیا۔ مابعد الطبیعیات فیاضانہ جذبات پیدا کرنے ہی سے قاصر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات کے بعض اذرع ایسے بھی ہیں جو سرے سے ان کو نامعقول ثابت کر کے ان کا قطع قمع ہی کر دیتی ہیں اور اگر یہ صحیح ہے تو مابعد الطبیعیات یقیناً ان سے غیر متعلق نہ ہوئی۔

۹۲ بعض حالات میں یہ دعویٰ کہ اخلاقیات کو مابعد الطبیعیات کی ضرورت نہیں، لغویت کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ اخلاقیات کو حقیقت کی ضرورت نہیں۔ یہ سلمہ ہے کہ اخلاقی جذبات کی جڑ فطری انسانی جبلتیں ہیں لیکن یہ جبلتیں حقیقت سے رکھ رکھاؤ کے طریقے میں جبلت کسی نظریہ کے ماتحت کام نہیں کرتی، لیکن بااوقات اس کی دانائی گہرے سے گہرے نظریہ کو مات کرتی ہے۔ ان کے ساتھ ماہیت کائنات کے متعلق کچھ وجدانات بھی کا فرمایا ہوتے ہیں۔ سماجی ترغیبات و ممنوعات جن سے ہمارا اخلاقی معیار بہید ہوتا ہے، ان وجدانات کے علم سے پہلے عامل ہوتے ہیں لیکن جب سائنسی اور مابعد الطبیعیاتی علم پیدا ہو جاتا ہے تو وہ یا تو ان وجدانات کی حمایت کرتا ہے یا تردید اور اسی طرح ہمارے جذبات کی یا تو حمایت کرتا ہے یا پھر ان کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

یکس قدر غلط ہے کہ گویا اقدار و اوصاف، اس تصور کے علاوہ جو ہیں ان کی ماہیت کے متعلق ہے۔ کوئی اپنی جدا گاہ مستقل جگہ بھی رکھتے ہیں۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ذائقہ اور خوشبو پر تبصرہ کرنے سے پہلے بڑے بڑے نازک دماغ مبصر دوں کو پہلے یہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے کہ ان کی پلیٹ میں ہے کیا ہے، اس تصور سے پہلے وہ اس کھانے کے ذائقہ سے لطف اندوز ہو ہی نہیں سکتے ہمہ احوال کی قدردانی میں تو اس کی اور بھی ضرورت ہوتی ہے۔ الغرض ہم انیادونی نوع انسان

ہماری ضروریات کے ساتھ اضافت کھتی ہے، اور اگر وہیں اُس کی پروا نہ ہو تو اُس کی قدر ہماری نظروں میں گر جاتی ہے۔ اختیار آپ اپنا مقصود آپ نہیں ہو سکتیں اس لئے ہمارے اوپر ان کا اثر مشروط ہوتا ہے۔ اگر ہم دولت اور ترقی چاہتے ہیں تو ہم کو چاہئے کہ اپنے فرائض محنت سے انجام دیں اگر ایسا نہیں ہے تو ہم جتنا چاہیں اتنا کاہل بن سکتے ہیں۔ ایسے قاعدہ کو کانٹ کی زبان میں احکام مشروط کہاجاتا ہے جو بالکل بجا ہے۔ اُن کی پابندی اُسی وقت لازمی ہے جب تک کسی شے کی ہماری نظر میں قدر ہے لیکن اشخاص کی قدر کا درجہ اور ہے۔ اُن کی قدر ہماری وقتی پسندیدگی یا پابندیدگی سے بالکل بے نیاز اور حقیقی ہوتی ہے چونکہ اس کی بنیاد خود انسان یعنی ایک آزاد ہستی پر ہوتی ہے جو اخلاقی نقطہ نظر سمجھنے والا اور اس ناطق مخلوقات کی عبادت کا ایک فرد ہے۔ اپنا مقصود آپ ہونے کی حیثیت سے، اشخاص کا وجود ہمارے اوپر ایک ایسا مرض عائد کرتا ہے جو غیر مشروط ہے اور کانٹ کی اصطلاح میں اس کو ”مکمل قطعی“ کہتے ہیں جس میں اگر گرہ کو مطلق دخل نہیں۔

”اس طرح عمل کرو کہ انسانیت خواہ تمہاری ذات میں ہو، یا دوسرے کی، بہ ہر صورت ایک مقصد

سمجھی جائے نہ کہ محض ذریعہ“

یہ اخلاقی فہم عامہ کا ایک ایسا کلیہ ہے جس کا پہلے کبھی اعلان نہیں کیا گیا تھا، ہم اُس کے زور اور اثر کو فوراً محسوس کرتے ہیں۔ یہ کلیہ اُس مساوات کی صحیح تعریف کرتا ہے جو ہر انسان میں دیگر امور کی کم و بیشی کے ساتھ مشترک ہے۔ وہ ہمارے تمام قانونی حقوق کی بنیاد ہے، اور اس لئے سائے اصول معدلت اور انسانیت کی جان ہے، یہ اصول انسان کو استعمال کرنے کی ہر شکل میں ممانعت کرتا ہے چنانچہ وہ غلامی کی رسم کا استیصال کرتا ہے (ملاحظہ ہو کانٹ کا رسالہ جو ۱۷۸۹ء میں شائع ہوا تھا، کیونکہ غلامی کا رواج اشخاص کو انشیا کی طرح استعمال کرنے کی ترغیب دیتا ہے یعنی انسانوں کو اپنے مقاصد کا ذریعہ بناتا ہے بجائے اس کے کہ اُن کو مقصد حیات سمجھے۔ اب ایماندارانہ معاہدوں کے تحت میں تعلقات نے جس میں مزدوری کے شرائط بھی شامل ہیں،

اپنے آپ کو یعنی تعمیل بہرستی کے ذریعہ نہیں بلکہ قدر بہرستی کے ذریعہ سے۔ دوسروں کے ساتھ برتاؤ کا یہ طریقہ ہرنا چاہئے کہ ہم انہیں عاقل، آزاد اور ذمہ دار منتخب جانیں اور یہ تسلیم کریں کہ وہ ہماری پسندیدگیوں اور احساس فرض میں حصہ لے سکتے ہیں۔ آپ ان کو مشین کی طرح ٹھلا نہیں سکتے، آپ ان سے باہمی حقوق و فرائض کے متعلق کھل کر بات کیجئے۔ ایسی حالت میں آپ ان کو اپنے مقاصد کا ذریعہ نہیں بنائیں گے۔ آپ انہیں "ابا" سے مجبور نہ کریں گے بلکہ آپ ان کو اپنے وجود بنانے اور ان کے سینے ہوں گے یعنی آپ یہ ظاہر کرتے ہوں گے کہ آپ ان کا احترام کرتے ہیں اور دوسروں کا احترام اور بزرگداشت ہر اس بھائی چارہ کی ابتدا ہے جس کی بنیاد ایمان داری پر ہو۔ ہمارا تجربہ اس حد تک ہماری رہبری کر سکتا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابعد الطبیعیات اگر زمانہ حال کی سماجی تعمیر کا بوجھ اٹھا سکتا ہے تو وہ اسی حالت میں ممکن ہے کہ وہ اس نقطہ نظر کا حامی ہو۔

۱۹۳۔ یہاں پر تصوری مابعد الطبیعیات کی سرمد شروع ہو جاتی ہے، جو انسان کو میکا کی یا حیاتی مشین سمجھنے کے خلاف ہے، بلکہ انسان کو من حیث الانسان قابل تغیم سمجھتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ نظریہ سارے اخلاقی معاملات کے مرکز کی ایک نہایت ضروری بنیاد قائم کر دیتا ہے۔ کانٹ زمانہ حال کا سب سے پہلا مفکر ہے جس کی نظر اس نکتہ تک پہنچی اور جس نے قطعی الفاظ میں صورت حال کو اذعاناً یوں بیان کیا:

"اب اچھی طرح سن لو، انسان آپ اپنا مقصود ہے، وہ محض ذریعہ نہیں ہو سکتا۔"

چنانچہ کانٹ کے قول کے مطابق ہم حیواناتِ ناطق کو ان خاص کہتے ہیں۔ کانٹ کہتا ہے:-

"انسان کی ماہیت بتاتی ہے کہ اس کا مقصود خود اس کی ذات ہے۔"

ایک "شے" اور "فرد" کے درمیان مابعد الاتیاریہ ہے کہ "شے" کو ہم جس طرح چاہیں استعمال کر سکتے ہیں اس کی قدر و قیمت اسی وقت تک ہے جب تک ہم اس کی ضرورت ہو اس کی قدر و قیمت

لے مابعد الطبیعیات، اخلاق کے اساسی اصول مزہبی ٹی۔ کے۔ ایسٹ مطبوعہ، چارہارم ۱۹۵۷ء



بھوجو عام ہو کر اپنا ناقص ظاہر کرتے ہیں۔ جھوٹ نہ بلو خواہ اُس کی بناءً اُس سچائی پر ہو جو تمہارا بیان کے منطقی معنی سے نکلتی ہے جو جوری نہ کرو خواہ اُس کا منشا اپنی ہی چرائی ہوئی چیزوں کو اپنی ملکیت میں لانا ہو قتل نہ کرو خواہ اُس کا منشا جماعت کے متداول دستور کے مطابق اپنی جان بچانا ہی کیوں نہ ہو۔ یہ دراصل اخلاقیات کی ایک نہایت مجرد اور سخت گیر شکل ہے لیکن اسی کے ساتھ اُس کی بے امان منطق سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ قوانین کے اعلیٰ اصول کسی جماعت میں ترقی کی اُس منزل پر ہی رونما ہوتے ہیں جب ہماری فکر میں اسی توانائی آجاتی ہو کہ وہ ذاتی اغراض کی فطری تحریک پر غالب آسکے۔

۱۹۵۔ کانٹ کے اخلاقی مباحث کے اندر داخل ہو کر ہمیں معلوم ہوتا ہے گویا ہم اخلاقی زندگی کے مرکز پر پہنچ گئے۔ قانون اور ذاتی اخلاق کے میدانوں میں کانٹ کے نظریہ اخلاق کا اثر زمانہ حال کی ضمیریں پر بہت گہرا پڑا، بلکہ اب تک قائم ہے۔ ایک بڑے انسانی وجدان کی حیثیت سے وہ اگر قطعی نہیں تو قطعیت کے بہت نزدیک آجاتا ہے اور وہ اس تنقید کا مقابلہ کر سکتا ہے جو نہایت اہم ہونے کے ساتھ با ایک مبنی پر بھی دلالت کرتی ہے۔

ایک طرف تو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کانٹ کا حکم قطعی ایک انتہا پسند اور خالی کلیہ ہے۔ وہ کسی مخصوص عمل میں ہماری رہنمائی نہیں کر سکتا۔ (لیکن شاید یہ ہر سنہری قاعدہ کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ کسی مخصوص عمل کا حکم نہیں دیتا، بعض تو اپنی کوتاہی سے یہاں تک کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ کچھ حکم ہی نہیں دیتا کیونکہ کسی انفرادی عمل کا ذکر نہیں کرتا، ہمارے نزدیک کانٹ کا کلیہ محروم عمل نہیں) اور دوسری طرف اُس کی سخت گیری و انتہا پسندی برا اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ انسانی کردار کے لئے ایک نامکن عمل معیار مقرر کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں تنقیدیں ایک دوسرے کو قلم زد کر دیتی ہیں۔

کانٹ کے نظریہ کا خاص نقص، اصل میں کسی مستقل مابعد الطبیعیات کا فقدان ہے کانٹ ایک طرف تو یہ کہتا ہے کہ اخلاقی قانون کی بنا بر صحت مابعد الطبیعیاتی اعتقاد پر ہے دوسری طرف اسی کے ساتھ یہ کہہ دیتا ہے کہ اُس مابعد الطبیعیاتی اعتقاد کا ثبوت اصل میں اسی اخلاقی قانون کے مطالبہ ہی کے اندر مضمر ہے لیکن کوئی نظام مابعد الطبیعیات کسی ایسے نظام اخلاقیات

اُن تعلقات کو بے دخل کر دیا ہے جن کی بنیاد جبر و استبداد پر تھی۔ انسان ایک دوسرے کو اپنے مفاد کے حصول میں ذرائع کے طور پر استعمال کرتے ہیں لیکن اُس کے ساتھ ایک دوسرے کی آزادی کا بھی احترام کرتے ہیں، لہذا کانٹ کے اصول کی تعمیل ہو جاتی ہے۔

یہ اصول خود داری کے احساس کو بھی ترقی دیتا ہے اور اُس کو اجاگر کر کے دکھاتا ہے۔ وہ مادی اغراض کے لئے انسانی جوہر کو استعمال کرنے میں انسان کی توہین اور آبروریزی سمجھتا ہے۔ کانٹ نے تنبیہ کی ہے کہ مقصد وری کی آزادی جو ہماری فطرت میں ودیعت ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ ہم اپنی خواہشات نفسانی کے پورا کرنے پر اتر آئیں، اگرچہ یہ مسلم ہے کہ انسان کے کچھ حیاتیاتی فریضے بھی ہوتے ہیں عقل نے (بنیائی کی طرح) حصول مقاصد کا آلہ بن کر وہی ارتقا کیا ہے لیکن عقل آجانے کے بعد عقلیت (بنیائی کی طرح) ایک مقصود بالذات بن جاتی ہے محض ایک ذریعہ و وسیلہ نہیں رہتی، وہ حیاتِ انسانی کا ایک خاص مقصد بن جاتی ہے۔ عاقل ہونا اپنی آسودگی میں کسی صفت کے مقابلہ میں دوسرے نہر پر نہیں ہے۔ ایک ایسی صفت کی قربانی کی تلافی جس سے انسان کا اقتدار ترکیب پاتا ہے بڑی سے بڑی جسمانی لذت سے نہیں ہو سکتی۔

۱۹۴۔ کانٹ کے حکم قطعی کے اور نتائج بھی ہیں۔ انسان کو مقصود بالذات (نہ کہ ایک آلہ) سمجھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ سب انسانوں کو مساوی سمجھا جائے۔ یہ ایک تصور ہے جو اخلاقیات میں منطق کا عنصر داخل کر دیتا ہے اس اصول کے ماتحت سمجھے اپنے اعمال پر اس طرح نظر ڈالتا بڑھتی ہے گویا وہ کسی غیر کے اعمال میں اور اسی کے ساتھ یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ ایک ایسا اصول ہے جو سب کا دستورِ عمل ہو سکتا ہے۔ الغرض عمل کرنا کیا ہے، گویا بنی نوع انسان کے لئے یہ قانون بنانا ہے کہ سب کو اسی اصول پر کاربند ہونا چاہئے جس کا میں اتباع کر رہا ہوں۔ چنانچہ یہ حکم قطعی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

”صرف اسی اصول پر عمل کرو، جسے تم یہ چاہو کہ وہ سب کا دستورِ عمل بن جائے۔“

دوسرے لفظوں میں اپنے لئے مستثنیات کا دروازہ بالکل بند کر دو، اُن اعمال سے

۱۹۶ ہیکل کی نظر میں، انسانی افراد کائنات کے حیاتی عمل میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ یہ حیاتی عمل تمدن کی تاریخ کے ساتھ ایک رو بہ ارتقاء فکر کی بھی تاریخ ہے۔ انخاص اپنی قدر و قیمت اور اپنی آزادی اسی ہمہ گیر عمل میں حصہ لے کر حاصل کرتے ہیں

ہیکل کی تعلیم یہ ہے کہ ہماری ذاتی آزادی، اس نئے کے مقابلہ میں جس میں نشوونمو کا درجہ ہے۔ ذاتی طور پر کم قدر و قیمت رکھتی ہے اور اس کے معنی ہمیں کم و بیش غلط طور پر تجربات سے معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم کوشش کرتے ہیں کہ (۱) ہمیں تنہائی کی آزادی ہو، اس لئے کم کمرہات دنیا میں الجھ کر ہم اپنی آزادی تھج دیتے ہیں۔ چنانچہ ہم قطع تعلقات، عدم نگرانی، ناقص دنیا کے ناقص ساتھیوں کے ساتھ عدم تعاون میں اپنی آزادی تلاش کرتے ہیں، ہم اپنے آباؤ اجداد سے درخت میں پائے ہوئے سائے اداروں، جماعتوں، گرجاؤں اور روایات کو خراب اور مخرب سمجھتے ہیں اور ان کو ترک کر دینے بلکہ تحس نخس کر دینے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس قسم کی آزادی سببی، ضعیف اور فضول ہے۔ ہم کوشش کرتے ہیں کہ (۲) ہم کو سن موچی خود نمائی کی آزادی حاصل ہو یعنی ہم کچھ واقعی کار نمایاں کریں، اپنی خواہشات کی تسکین جیسا چاہیں اور جب چاہیں کر سکیں۔ اپنے ذاتی مذاق کے مطابق زندگی آزادی کے ساتھ بسر کر سکیں لیکن یہاں بھی ہم اپنے کو غیر آزاد پاتے ہیں کیونکہ ذات ایک ہوتی ہے نہ کہ متعدد اور لاتعداد خواہشوں کے مقابلہ میں وہ اپنا پورا پورا اظہار نہیں کر سکتی اور اس لئے غیر آزاد رہتی ہو ہمارے محرکات بھی امتحان اور جائزہ کی شدت سے مردہ ہو جاتے ہیں، پھر ہم (۳) ٹھوس آزادی حاصل کرنا چاہتے ہیں یعنی ایسی آزادی جو ان سب پابندیوں کو ہمارے اوپر عائد کر دیتی ہے جنہیں ہم نے ٹھکرا دیا تھا مثلاً بنی نوع انسان کی مروجہ سماجی زندگی میں حصہ لینا اور اپنے دل کو یہ سمجھالینا کہ مشترکہ حیات کی یہ سب ناقص شکلیں آخر کار کچھ نہ کچھ معقولیت کا بیج اپنے اندر رکھتی ہیں جو ہماری ترقی کا باعث ہیں۔ اسی طرح ہمارا خاندان چاہے کتنا ہی ناقص ہو لیکن بغیر اس کے ہم تاریخی منظر پر آ ہی نہیں سکتے تھے یا ایک دوسری مثال ہماری مروجہ زبان کی ہر

کی بنیاد نہیں ہو سکتا جو خود اپنے قیام کے لئے اُس اخلاقیات کا سہارا ڈھونڈتا ہے، کانٹ اپنے مابعد الطبیعیات میں تصویری ہے بلکہ کہنا چاہئے عامی ستریت ہے جو تصویریت کی دہلیز پر کھڑا ہے اس لئے وہ اپنے اخلاقیات کا اصل فنیہ جیسا ہم نے دیکھا، اذعاناً طور پر بیان کر جاتا ہے جس میں کہانی اثبات مفقود ہے۔ اس کے نظریہ کے تین اجزاء ترکیبی ہیں۔ دنیا میں سوائے نیک نیتی کے کوئی غیر مشروط بھلائی نہیں، اب سنئے، انسان مقصود بالذات ہے نہ کہ آلہ محض۔ اب میرا دعویٰ ہے کہ جو شخص صرف آزادی کے تصور کے ماتحت عمل کرتا ہے وہی آزاد ہے۔“

یہ سلمات غالباً صحیح ہیں یا تقریباً صحیح ہیں، یہ سب جیسا کانٹ کا فضا بخانی لوح انسان کے مشرکہ اخلاقی احساس سے تعلق رکھتے ہیں لیکن نفس نیک ارادہ کی قطعی فضیلت میں اور کسی شخص کے قطعی نیکی کے دعویٰ میں فی الجملہ تناقض ہے اور یہ شکوک ہے کہ آیا اس شخص کی نیکی کو ذاتی کہا جاسکے جس کو اس دنیا میں کسی سے لگاؤ نہ ہو، یا کیا ذاتی خوبی کا مفہوم ہمارے نزدیک تغیر پذیر ہے اور بہت کچھ اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ آیا کائنات میں ہمارے کچھ فرائض بھی ہیں (یہ طوطا ہے کہ میری مراد سماجی فرائض سے نہیں بلکہ ایسے فرائض سے ہے جس کی اس بڑی دنیا میں کچھ واقعی قدر و قیمت بھی ہے) انسان کی قدر و قیمت دراصل اُس کے کوئی علاق سے پیدا ہوتی ہے۔ اس ثبوت کا ماخذ کہ انسان کو اپنے ہمسایہ کی عزت اور اُس سے محبت کرنا چاہئے دراصل اس امر کے اعتراف میں ہے کہ ہمسایہ کے مفاد میں ”کل“ کا مفاد مضمر ہے۔

یقیناً تاریخ کے موجودہ دور میں انسانیت کی قدر و قیمت کو ہم ایک اذعاناً عقیدہ کے طور پر تسلیم نہیں کر سکتے جو کمزوری عام یا آزاد اخلاقیات میں ہے وہ فی الجملہ کانٹ کے اخلاقیات میں بھی پائی جاتی ہے۔ غلامی کی رسم ہر ایک کی نظر میں مردود ہے لیکن تاریخ کے کسی دور میں کمزور بھائیوں اور غیر ترقی یافتہ نسلوں کے افراد کو، قومی کاموں یا ذاتی مفاد کے لئے استعمال کرنے میں اس قدر رواج نہ ہوگا جیسا آج کل ہے۔ اگر ہمیں انسان کو مقصود بالذات تسلیم کرنا ہے تو اس کے لئے کوئی مابعد الطبیعیاتی توجہ ہونا چاہئے جو اس کانٹ میں نہیں ملتی لیکن جو اس شایر اس کے اخلاقیات میں مل سکتی ہے

کی ایک علامت سمجھیں۔ میرا پہلا فرض یہ ہے کہ گرد و پیش کے مفلی حیات میں اپنی جگہ تلاش کرنا حق جوئی اخلاقی ترقی کی اولین شرط ہے۔ رہا یہ سوال کہ کہاں تک دو دل یک جہت ہو سکتے ہیں سو یہ اُن اُن کی باہمی خلوص پر مبنی ہے۔ خدمت خلق کی ابتداء کائنات کے مجرد اجزاء عقل یعنی معروضی حق و خیر کی خدمت کے لئے اپنے کو وقف کر دینے سے کی جاسکتی ہے۔

معروضی عقل کی خدمت کی تین منزلیں ہیں۔ اول موجودات سے اتحاد جسے بگل وقت نظر کہتا ہے۔ دوسری تنقیہ جو عبارت ہے اپنی رائے کی انفرادیت اور ہمت کے ساتھ انصاف کرنے اور اپنے ذاتی عقائد کو علی الاطلاق ظاہر کر کے حکومت، گرجا یا سراج کے محض "انتقال امر" اور تعمیل حکم کے طوق سے اپنی گردن آزاد کرنے سے تیسری منزل "از سر نو تخلیق" انفرادی زندگی کا معراج کمال ہے جو اتحاد و مقید سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ تصورات اور پھر اُن کے ماتحت ادارے حیات کو از سر نو تعمیر کرنے میں مضمر ہے۔ اس سے کائنات میں ایک ایسا پاکیزہ تغیر پیدا ہوتا ہے جو بامداری کا مستحق ہے، مثلاً کسی قانون کی نظر ثانی، کسی تصور کی مصوری، کسی خراب کی تعمیر، کسی بچہ کی تعلیم اس طرح کہ آپ کی امانت آپ کا کارنامہ حیات کی ہمہ گیر رہاؤ میں اپنی راہ نکالے، اس طرح ہمارے فطری "عزم للقدوة"، کا پورا میدان ملتا ہے تاکہ وہ اپنی تسکین کر سکے اسی کے ساتھ موجودات کی باطنی حیات کی جانب ذمہ داری کا احساس ہوتا ہے انسان کی فوجی اُس کی شخصیت کے نفسیاتی واقعہ میں نہیں ہے بلکہ اُس نیک ارادہ میں مضمر ہے جو حیات کے اس تصور کے ماتحت اپنے فرائض انجام دیتا ہے یہی قانون فرض اور قانون مسرت ہے۔

۱۹۹۔ فرض کر لیجئے کہ کسی نے یہ عزم کر لیا ہے کہ وہ اپنی زندگی ان اخلاقی معیاروں کے مطابق بسر کرے تو سوال یہ ہے کہ ماہیت کائنات کے متعلق علم ہونے یا نہ ہونے کا اس کے اعمال پر کیا اثر ہوگا؟

فرض کیجئے کہ وہ مابعد الطبیعیاتی تصویریت کا قائل ہے اور اُس کو انتہائی نتائج تک

کہ وہ چاہے جس قدر ناقص ہو بغیر اس کے ہم کوئی خیال ظاہر نہیں کر سکتے تھے۔ الغرض سارے قوانین، رسوم اور ادارہ جیسے ہماری زبان ہمارے لئے جال بھی ہے اور پردہ زنجیری، اور یہ دونوں اس بات میں منحصر ہیں کہ ہمیں اُن پر کتنا عبور ہے۔ فن زندگی کا راز یہ ہے کہ ان سب کے ساتھ تعاون کیا جائے چنانچہ ہمارا بلند ترین اخلاقی قانون یہ ہے کہ

”ہم کو معروضی عقل کے جو بنی نوع انسان کے اداروں میں کارفرما ہے ایک جان ہو جانا چاہیے۔“

۱۹۴۔ رائس ہیگل کی اس رائے سے متفق ہے کہ اخلاقی ارادہ کے لئے خالی سچائی اور آزادی کی ہیئت عامہ سامنے ہونا کافی نہیں بلکہ اس کو نفس کے حصار سے باہر نکل کر دیگر انسانوں کی مشترک مساعی میں حصہ لینا چاہئے۔ معروضی عقل کے خدوخال اداروں سے زیادہ قومی تحریکوں میں اُجاگر نظر آتے ہیں۔ ان تحریکوں کے آئے دن پیدا ہوتے رہنے کی وجہ یہ ہے کہ عقل مطلق، ہنوز مکمل طور پر نظام کائنات میں مجسم نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ وہ ہم سے خدمت کی طالب ہے تاکہ قوت سے فعل میں آسکے۔ ان تحریکوں کے ساتھ وفاداری سب سے پہلا اخلاقی اصول ہے اور اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہ ایماندار شخص آپس میں اختلاف رائے رکھتے ہوں اور دو مختلف تحریکوں کے حامی ہوں لیکن اس اصول پر سب اتفاق کریں گے کہ ہر شخص کو اپنے مخالف کی وفاداری کا احترام کرنا چاہئے، چنانچہ یہ قانون سب پر بالا اور قطعی ہے کہ :-

”ہمیں وفاداری کا ہمیشہ وفادار رہنا چاہئے۔“

۱۹۸۔ ہمارے تمام اخلاقی اصول ایک اصول کے ماتحت آ جاتے ہیں وہ یہ کہ ”اپنے کو ہمہ گیر بناؤ، اپنے کو ایک ایسی ممتاز مخلوق سمجھو جس کی زبان سے مشیت، حقیقت کا راز افشا کرنا چاہتی ہے، اس باطنی شعور کا اعلان کرو اور کائنات کے متعلق جو اپنا ذاتی جذبہ یا وجدان رکھتے ہو اُسے ہمہ گیر احساس سمجھو۔“

اخلاقی زندگی حقیقت میں اس بیداری سے شروع ہوتی ہے کہ تجربہ ذہن کا کوئی چپ سوانگ نہیں ہے، احساس بجائے خود ایک ایسی شے ہے کہ ہمارا فرض ہے کہ اس کو معروضی حق

# نوع ششم

حقیقت

باب ۲

حقیقت

۲۰۰۔ جدید تصویریت فی زمانہ ایک شاندار نظام فکون گئی ہے۔ اس کے اصول زندگی کے ہر شعبہ پر تطبیق کئے جا رہے ہیں: تاریخ، فنون، مذہب، سیاست، قانون غرض کہ کوئی شعبہ اس کی زد سے نہیں بچا ہے۔ ارسطاطالیس اور ارسطو کیویناس کے بعد سب بڑا سماعت تصویریت ہیگل ہے (مثلاً ۱۸۰۷ء) جرمنی کے تصویری مفکون کی ذہانت نے ہر کلمے کی روشن دماغی کے اثرات سے مل کر نئے چرخ روشن کئے۔ مثلاً انگلستان میں کوکرج، کارلائل، کیرٹ (برادران) ٹامس ہنری گرین، بریڈے، ہزارڈ بوسا کیٹ، امریکہ میں کوکرج ہی کی راہ پر امرسن، سینٹ لومی کا مدرسہ فلسفہ جمیں اور راس، فرانس میں لاشل پیے (LACHELIER) فنوے (RENOUVIER) اور لوتھو (BOUTROUX) اٹلی میں کروچے (CROCE) اور جیٹلی۔

بسا اوقات تصویریت ہی فلسفہ کا دوسرا نام سمجھا جاتا ہے، کیونکہ کائنات کو سمجھنے سے پہلے فلسفہ کو تسلیم کر لینا پڑتا ہے کہ وہ سمجھ میں آجائے والی چیز ہے۔ خیال فطرت کے کثیف ہر ذہ میں رخنہ ڈال دینے پر قادر ہے جو یہ کہنے کے برابر ہے کہ حقیقت جو فطرت کی شایع ہے خود کثیف و غیر شفاف نہیں ہے بلکہ اسی طرح موضوع فکون سکتی ہے جس طرح خود فکر چنانچہ تصویریت انسانی تمناؤں کے اس عقیدہ کی بنیاد ہے کہ

ہر نچا دینا چاہتا ہے مگر یہ کہ کائنات کے اندر انسان کا ایک ترجیحی مقام ہے، یہ کہ خیر و خوبی کے متعلق ہماری تصدیقات صحیح اور درست ہیں، یہ کہ عام معیار جن میں اخلاقی معیار بھی شامل ہے مثلاً عزت، جمال اور وفاداری کے متعلق معیار موجودات کی ماہیت سے بے نیاز نہیں ہو سکتے

اگر کوئی یہاں تک اپنے استدلال کو لے آئے تو کیا وہ یہ نتیجہ اخذ نہ کرے گا کہ چونکہ یہ معیار حقیقت سے جتنی و متغائر نہیں ہیں اس لئے خواہ ہم ان کو مانیں یا نہ مانیں، کوئی بے نیاسازی کے لئے کہاں ہے؟ اور کیا وہ کسی لمحہ یہ شک کر سکتا ہے کہ اُس کی مابعد الطبیعیات کو اُس کی اخلاقیات سے کوئی لگاؤ نہیں؟ اگر ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ نیک حیات کی مقدار میں تبدیلی نہیں ہو سکتی جب بھی اس کا حصول واکتاب ہمارے لئے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے، یا یوں کہئے کہ فرض پہلی بار اپنے اصلی معنی میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ ایک لاہر داو بے نیاز و بے تعلق عالم میں فرض کا تصور بے بنیاد افسانہ ہے لیکن ایک جیتے جاگتے عالم میں دعوتِ فرض ایک ایسے کام کی جانب طلبی ہے جس میں دو اپنے تئیں آخر کار تنہا نہیں پاسکتا۔

اس مابعد الطبیعیات سے ایک اور نظریہ لازم آتا ہے وہ یہ کہ نیک ارادہ کائنات کی بنیادی قوت سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے اپنی کوئی معاملات میں خود بہ خود کامیاب ہوتا چلا جاتا ہے جبکہ فرائض سے غفلت، ریاکاری، تبصیح کا رائل کے لفظوں میں مرکوزی حقائق کو خیر ادا کر، ایک نامعلوم طریقہ ہر ہماری کامیابی کے سائے اس کائنات کو ختم کر دیتی ہے۔

کیونکہ کائنات کا حقیقی نظام ریاکاری نہیں بلکہ اخلاقی ہے



استعمال ہوتا ہے جو وہم و گمان سے پاک و صاف ہیں۔ فلسفیانہ حقیقت اور ان تحریکات میں کچھ قدر مشترک ضرور ہے مگر بہت نہیں۔ حقیقت کے کل نظامِ انفسِ انبیاء میں دیکھی جاتے ہیں اور اس اصول پر باہم مدگر متفق اور ہم آہنگ ہیں کہ ہم موجودات کو جیسی ہیں دیا ہی دیکھتے ہیں، واقعات کی جگہ تصورات اور انفس کو کائنات کا مرکز بنا دینا غلط ہے۔ فنون میں مثلاً تصویریت کی تعلیم یہ ہے کہ شخص کی اصل حقیقت اُس کے معنی یا اُس کا نشا ہے لہذا مصوری میں صحتِ نقش پر زور دینے کی ضرورت نہیں، اس کے برخلاف حقیقت، تفصیلات کو احتیاط سے ملحوظ رکھنے کا سبق دیتی ہے اور اکثر لطیف جذبات و رجحانات کے علی الرغم، کردہ مظاہر کو اجاگر کر کے دکھانے میں تامل نہیں کرتی، وہ یہ گوارا نہیں کر سکتی کہ ہماری نازک دماغی اور لطافت پسندی واقعات پر پردہ ڈال دے اعلیٰ فلسفہ کے میدان میں بھی حقیقت اُن لوگوں سے دور دور رہتی ہے جو بجایانہ طور پر سمجھتے ہیں کہ کائنات کے دل میں اپنا ذیل ڈال کر اس کے سارے راز معلوم کر لیں گے وہ کڑی، بے لوث محتاط اور باریک آزمائش و تحلیل کو حقیقت انبیاء سمجھنے کا صحیح ترین راستہ سمجھتے ہیں اس کی کوشش یہ ہے کہ عقل اور واقعات دونوں کو یکجا کرے اور حامیِ علمیت اعتقاد پرست کے خلاف وہ اس کے لئے تیار ہے کہ صحیح تحلیل و امتحان کے بعد کائنات کا صحیح صحیح حال دریافت کرے خواہ وہ ہماری توقعات کے خلاف ہی کیوں نہ ثابت ہو۔

یہاں تک حقیقت کے کل نظام ایک دوسرے سے متفق ہیں لیکن اس عام، منگی و اتحاد کے علاوہ فلسفہ کے متعلم کو جب اُس کا مطالعہ فلسفیانہ حقیقت ہو تو فنون اور سیاسیات کی حقیقت کو بالکل نظر انداز کر دینا چاہئے۔

۲۰۲۔ حقیقت کی یہ روش اپنی جگہ پر فلسفہ کی ایک نوع کی تشکیل کرنے کے لئے کافی نہیں ہے واقعات کے سرچنے جذبات منہ ڈھے بغیر، خود اُن کو زبانِ حال سے اظہار کرنے کا موقع دینا ایک ایسا سخنِ طبعِ عمل ہے جسے ہر شخص پسند کرے گا اگرچہ بہت سے لوگ اس پر غاص طور پر اس پر زور دیا ہے، الغرض یہ ایک ایسا ذہنی وصف ہے، جو ہر شخص کو محبوب ہو گا۔

”جن موجودات کو ہم دیکھتے ہیں، ماضی ہیں لیکن جن کو ہم نہیں دیکھ سکتے وہ دائمی ہیں۔“

لیکن فلسفہ کی روح اس تنقیدی فکر میں مضمر ہے جس کے ذریعہ وہ عقائد کی تہہ تک پہنچتی ہے۔ تعلیم پسندی ہر نظام فلسفہ کے لئے خطرناک ہے، اس لئے کہ اس میں رسماً دعویٰ کو بلا دلیل مان لیا جاتا ہے۔ زمانہ کا ذہن آسودگی کی غنودگی میں ڈوب جاتا ہے اور اس کے ہاتھ فلسفہ نہیں بلکہ ایک اور تعصب ہی آجاتا ہے۔ تصویریت کی صحت وری کا باعث شاید یہی ہے کہ اس کو ہمیشہ ناقدرین ملتے رہتے ہیں؛ دہریت، ثنویت، کم و بیش تصویریت کے دوش بدوش ہے ہیں اور نین حال میں دو اور رقبوں نے جنم لیا ہے یعنی حقیقت اور ستریت۔ یہ دونوں اساسی طور پر دو مختلف عنوانوں سے تصویریت کی ترمیم کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

۲۰۱۔ حقیقت نفس انسانی کی مزاجی کیفیت کے لحاظ سے گویا ایک افتاد طبیعت ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے تئیں اور اپنے رجحانات کو موجودات کے متعلق رائے زنی سے باز رکھیں، اور خود موجودات ہی کو اپنے غرض حال کا بربقہ دیں۔ اگر تصویریت کو موجودات میں نفس کی جلوہ آرائیاں نظر آتی ہیں تو حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے، ہر شے کو اپنے مخصوص اوصاف کے ساتھ ظاہر ہونے کا موقع دینے کے لئے حقیقت ضروری سمجھتی ہے کہ کائنات کو شخصیت اور ذہنیت کی آمیزش سے پاک کر دے اور موجودات کو برہنہ اور اصلی حالت میں دیکھے۔ بجنات تصویریت کے حقیقت کی اسپرٹ زیادہ تر سائنس اور معروضی ہے۔

حافی حقیقت کو تصویریت میں انسانی خود بینی کے داغ نظر آتے ہیں، تصویریت ساری موجودات کے لئے انسان کو پیمانہ قرار دیتی ہے۔ جرم تصویریت ہر مٹر سنیا ناکا اعراض ہی ہے کہ وہ کائنات کو ایک مضحکہ بڑا سا نفس سمجھتی ہے جس میں انسانیت کی آمیزش ہے۔ بجنات اس کے حقیقت نفس کو کائنات کا ایک جزو کی جگہ پر ہے بلکہ ایک چھوٹا جزو، اور دانشمندی کا سب سے پہلا قدم اس کے نزدیک یہ ہے کہ نفس اپنے مقام سے آگے نہ بڑھے۔

(حقیقت کا لفظ آج کل، ادب کے رجحانات اور سیاسیات کی ان پالیسیوں کے متعلق

اشیا سمجھنا اور ہر ایک جوہر کتاب ہے۔

اس امر کو حقیقت کی ایک خصوصیت تسلیم کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقت (۱) اصل میں علم حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور وہ عقلیت ہی کی ایک شکل ہے جو تحلیلی عقل کے عمل کو ترجیح دیتی ہے اور اس پر اکتفا و کرتی ہے۔ یہ طریق علم اپنے ساتھ (۲) ایک مابعد الطبیعیاتی عقیدہ بھی رکھتا ہے وہ یہ کہ جن اشیاء کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ حقیقتاً ہم سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں اور جہاں تک ہمارے ادراک کا تعلق ہے وہ آپس میں بھی ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔

چنانچہ حقیقی نقطہ نظر سے دنیا کا جو بڑا ٹکڑا الگ ہے، کل موجودات پر کسی ایک مرکز خیال سے بحث کرنے کی کوشش خواہ وہ مادی ہو یا تصوری، ایک مصنوعی اور غیر ضروری خیال آرائی معلوم ہوتی ہے، وحدت وجود کے اثبات میں کل مادی نہایت مہلت پسندی پڑتی ہیں ہم کو عقل پر ضرور بھروسہ کرنا چاہئے لیکن جب عقل تلاش وحدت شروع کرتی ہے تو حقیقت کا رکھوالی کرنے والا آتا، خطرہ کو فوراً سونگھ لیتا ہے۔ وحدت پرستی انسان کا خمیر ہے اس میں چاہے جو خوبیاں ہوں لیکن وہ واقعات کا جہرہ رخ کرتی ہے۔ سیدھے سادے مشاہدہ سے پتہ چلتا ہے کہ کائنات ایک شے نہیں (دو چیزیں بھی نہیں، اگرچہ ثنویت، حقیقت ہی کی پیداوار ہے) بلکہ بہت سی مختلف قسم کی چیزوں سے مرکب ہے اور اگرچہ صحیح ہے کہ نزدیک سے سائی مشاہدہ کو یہ چیزیں ایک دوسرے سے مختلف طور پر وابستہ نظر آتی ہیں لیکن ان کے تعلق اور وحدت میں بنیادی فرق ہوتا ہے، کائنات کے مختلف اجزا جن میں سے ہر ایک، ایک متقل حقیقت ہے، باہم مل کر کام کرتے ہیں، اس لئے معنی نہیں ہیں کہ وہ ایک ذات میں تحلیل ہو گئے۔

۲۰۴۔ جدید تصویریت کی آمد سے پہلے حقیقت کا یہ سادہ نظریہ فلسفہ کی ایک نہایت مروج نوع تھی۔ وہ خدا پرستی کے منافی نہ تھا بشرطیکہ وہ ایک متقل و بلند و برتر ہستی سمجھا جائے نہ یہ کہ کل کائنات ہی کو خدا سمجھ لیا جائے۔ اس نظریہ کے مطابق خدا کی ہستی، عالم طبیعی و عالم انسانی کے لاتعداد و جداگانہ اجزاء ترکیبی سے علیحدہ اور ممتاز نہ ہے، چنانچہ ارسطو خدا کو کائنات کی

حقیقت کے عام مفہوم میں شخص عامی حقیقت ہے۔ فرق یہ ہے کہ کون کن امور پر زور دیتا اور تاکید کرتا ہے مثلاً افلاطون کے مقابلہ میں ارسطو حقیقت پرست ہے۔ اُس کے ہاں تخیل کم اور مشاہدہ زیادہ ہے، بخلاف افلاطون کے، اُس کو واقعات کے سنگ رموز پر مبٹھنے میں زیادہ لطف آتا ہے وہ انفرادی اشیا کے ہیج و خم سے محفوظ ہوتا ہے، وہ کائنات کی مختلف اشیا کا مطالعہ کرنے میں اور اُن کے قوانین دریافت کرنے میں زیادہ دلچسپی لیتا ہے وہ کائنات کے متعلق کلیہ بنانے میں عجلت سے کام نہیں لیتا۔ وہ ذالوی اصولوں اور جزوی تعینات کو پسند کرتا ہے، المختصر ارسطو سائنسداں اور فلسفی دونوں سے۔ اُس کا مقام سائنس اور فلسفہ کے بین بین ہے۔ ارسطو نے متعدد سائنسوں کی تدوین کی ہے؛ میکانیکس، ہیئت، نباتیات، عضویات، علم ثلوث و تناسل، نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات، علم کلام منطق اور ما بعد الطبیعیات ان سب موضوعوں پر اُس نے مقالے لکھے ہیں۔ وہ یونانیوں میں سب سے بڑا واضع نظامت ہے۔ اور اُسے جب انفرادی اشیا، کے درمیان معنی خیز امتیازات ملتے ہیں تو وہ نہایت خوش ہوتا ہے اور جب اشیا کے مطالعہ میں مستغرق ہوتا ہے تو اپنی ذات اور اپنے نفس کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔

۲۰۳۔ کیا ارسطو اور افلاطون کے اس مزاجی اختلاف سے، اُن کے نظریوں پر کوئی روشنی بڑھتی ہے؟ اس قسم کے اختلافات میں فلسفہ کے مختلف نوعیت کے جراثیم ضرور ملتے ہیں۔ الغرض ارسطو کو اشیا کے اختلافات اور امتیازات میں اُن کے ہمہ گیر وحدت و کلیت کے مقابلہ میں زیادہ دلچسپی ہے بلکہ آخر الذکر کے متعلق وہ بھی کبھی ہزاروں کا اظہار کرتا ہے۔ وہ موجودات کی حیثیت سے نفس کو درمیان میں لائے بغیر نظر ڈالتا ہے۔ وہ اپنے نظریہ میں کہیں نفس کو کھینچنا ان کو داخل نہیں کرتا، سوائے اُس حالت کے جب خود نفس کا مطالعہ مقصود ہو اُس کے نزدیک نفس تمامی موجودات میں کوئی سرایت کی ہوئی چیز نہیں ہے بلکہ دوسری چیزوں میں سے دنیا کی ایک چیز وہ بھی ہے، چنانچہ اس نظریہ کے تحت سب کو الگ مستقل بالذات

ہیں ظاہر ہوئی تھی حقیقت نے اُس کے جواب میں دو متضاد وجہانوں کو کھول کر بیان کرنا شروع کیا یہ ایک طرح بڑا کٹر جانس کا طرز عمل تھا جس نے پتھر کو ٹھکرا کر ایک وجہان کے مقابل میں دوسرا وجہان پیش کیا۔ جو اپنے مقابل کی منطق پر اس وقت تک کے لئے بے اعتمادی ظاہر کرنے کا ایک نہایت مناسب جائز طریقہ ہے جب تک کہ اسے اندہ منطق کا توپ خانہ ٹمک کے لئے آہو پہنچے۔

ٹامس ریڈر (۱۷۹۱ء) نے بانی اسکاتش اسکول ہونے وجہانات ہی کے ایک مجموعہ کے متعلق فلسفہ کی ایک نظام کی داغ بیل ڈالی جس کا نام اُس نے ”فہم عامہ کے اصول“ رکھا ہے لیکن غیر موضوعی وجہانات کسی مفکر نے اتنے صاف اور سلجھے ہوئے پیرایہ میں پیش نہیں کئے ہیں جیسا کہ برادیسر و ہاٹ ہیڈ نے اپنی ایک جدید تصنیف ”سائنس اور عالم جدید میں کمال وضاحت کے ساتھ بیان کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں (۱) میں دنیا میں ہوں نہ کہ دنیا مجھ میں ہے (۲) دنیا بہت کچھ میری سرحد علم سے باہر اور میری عیدائش سے بہت پہلے سے ہے (۳) میری جسمانی حرکات کا منشا اپنے باہر حقیقی دنیا کو معلوم کرنا اور اس پر اثر انداز ہونا ہوتا ہے اس پر ایک چوتھے عقیدہ کا اضافہ کیا جاسکتا ہے اگرچہ وہ اپنی نوعیت میں قطعی طور پر وجہانی نہیں کہا جاسکتا لیکن فہم عامہ اس کی مقتضی ضرور ہے کہ جوابات میرے لئے یا مجھ جیسے دوسروں کے لئے صحیح ہے وہ سب کے لئے صحیح ہے یعنی عالم فطری نفوس کے خاندان کی دسترس سے آگے بھی ہے۔

تصوریت کا تو یہ دعویٰ تھا کہ جب تک نفس معرض وجود میں نہیں آیا کسی شے کا بھی وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ کوئی زمانہ ایسا نہیں جب کوئی نفس نہ ہو، اور بغیر اُس نفس کے کسی شے کا وجود نہیں ہو سکتا تھا اس بنا پر قطعی غیر معلوم شے کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا، کوئی پھٹل کے ٹکڑے کی طرح حتیٰ کا ٹکڑا ایسا نہیں ہو سکتا جو تاریخ کے تنظیمی نوکس کے سامنے اپنا عکس چھوڑ گیا ہو، نہ کوئی غیر متکشف مادہ یا نانا ای ٹی بی ہو سکتی ہے جو خود بخود خود ای طور پر موجود ہو، برخلاف اس کے حقیقت کا دعویٰ ہے کہ ہر شے بغیر علم میں آنے موجود ہو سکتی ہے یہ اتفاق ہے کہ وہ کسی کے علم میں آجاتی ہے اگر کل ذہنیت کو دنیا کے صفو سے محو کر دیا جائے تب بھی متعدد دنیا میں باقی رہیں گی۔ غالباً بہت سی چیزوں پر تو اس واقعہ کا شہر بھر

”قلت غائی“ تصور کرتا ہے یعنی ایک ابدی، اپنا شعور رکھنے والی عقل، جو کائنات کی خالق نہیں لیکن جو ایک جہر خیر ہے جس کی جانب دنیا کی کل چیزیں، غیر متکمل حیوانی سے برآمد ہو کر کھینچی ہیں۔ اس ایکویناس (۱۲۷۳ء) بھی جو اپنے زمانہ کا بڑا متکلم و مدون علوم ہوا ہے ارسطو کی مابعد الطبیعیات میں عیسویت کو بڑے سپانہ پر سموتا ہے وہ ارسطوی کی طرح خدا پرست حامی حقیقت ہے۔ خدا کائنات کو خلق کرتا ہے، مگر خدا کائنات نہیں اور نہ اپنے اندر کائنات کو شامل رکھتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک الگ الگ، بغیر ایک دوسرے کے حوالے کے موضوع فکر ہو سکتا ہے خدا اور کائنات کے درمیان وہ تعلق نہیں ہے جو مفکرانہ فکر کے درمیان ہے بلکہ وہ تعلق ہے جو جوہری اور کسی نئے یا شیا میں ہوتا ہے جو اس سے مشتق لیکن مستقل وجود رکھنے والی ہوتی ہیں جان لاک (۱۶۹۳ء) بھی اسی طرح کا حقیقت پرست ہے، اگرچہ اس کو ایک دشواری کا سامنا کرنا پڑا اور صفائی سے اس سوال کے جواب میں کہ جوہر کیا ہے اُسے یہ کہنا پڑا کہ بس وہ منفرد اشیا کی حقیقت کا مغز ہے لیکن بیچ بچھے تو لاک ہی نے برکے کی تصویریت کی راہ دکھائی۔ چنانچہ زمانہ حال کی ابتدا تک حقیقت ایک کثیر الافراد عالم سے بلا واسطہ بے روک ٹوک اور جامع طور پر حفظ اندازی کا نام تھا اور اس تنوع میں وہی لطف تھا جو شیکسپیر ٹائلے، ولیم جیمس میں ملتا ہے اور شاید بے جا نہ ہوگا، اگر ہم ان مفکرین کی تصویر میں کائنات کا جوڑ جوڑ الگ دیکھ کر یہ کہیں کہ کسی اصول کے تحت نہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اُن کے ہمہ گیر دماغ کثرت نگارہ سے چکر اکر بیان حال سے معذور رہیں اور قدم بہ اپنی تحقیق کو معرض التوا میں رکھتے چلے جاتے ہیں۔ اس وقت تک حقیقت فلسفہ کی کسی مستقل نوع کا مرتبہ اختیار نہیں کیا تھا۔ اس کو اپنے شعور اور یقین کے لئے جدید تصویریت کی جو نیا دینے والی چوٹ کی ضرورت تھی۔

۴۵۔ جدید حقیقت۔ جب تصویریت نے اپنی موضوعی شکل میں جدید دنیا کو ناخست و تاراج کرنا شروع کیا تو جدید حقیقت موضوعی تصویریت کے مقابلہ میں مناظرانہ حربہ کے طور پر استعمال کی جانے لگی۔ اور چونکہ یہ تصویریت ایک نئے وجدان کے ردہ میں یعنی وہ جس کو ہم الہام کہتے

# باب

## جدید حقیقت

۲۰۷۔ قدیم نظریہ حقیقت کے مقابلہ میں، جدید حقیقت میں ایک خرابی اور ایک اچھائی ہو۔ خرابی یہ ہے کہ چونکہ اُس کی تدوین موجودہ تصویریت کا مقابلہ کرنے کے لئے ہوئی تھی اس لئے اُس میں مناظرانہ پہلو غالب ہے۔ بظاہر اُس کی غرض سب سے یعنی اُس کی تصویری منطق کو غلط ثابت کرنا جس کی رو سے عالم موجودات عالم افوس پر مبنی ہے، اُس کی خوبی یہ ہے کہ وہ ایک ایسے وقت میں منظر عام پر آئی ہے جب کہ منطق کا فن اپنے معراج کمال پر تھا اور صحت فکر کے نئے آلات ہائے ہاتھوں میں لے رہی تھی، چنانچہ جدید حقیقت اور جدید منطق میں ایک قدرتی اتحاد پیدا ہو گیا ہے۔ ان نئے آلات کی مدد سے نئی حقیقت نے تین قضیوں کو تصویریت کی تنقید میں خاص طور سے زور دے کر پیش کیا جن میں دور وایتی حقیقت کے بنیادی نظریہ کے ساتھ متحد ہیں۔

- (۱) معروضات علم اپنے وجود کے لئے نفس پر مبنی نہیں ہیں
  - (۲) کائنات کثرت کا نام ہے نہ کہ وحدت کا تجلید یعنی طور پر حقیقت کی جانب ہماری رہنمائی کرتی ہے
  - (۳) وحدت وجود کا تصور ایک لحاظ سے بے معنی ہے، اور دوسرے لحاظ سے منافی اخلاق بھی ہے اس لئے کہ وہ دنیا کی بُرائی کو بھی بھلائی کے ساتھ ایک ہی ذات میں ضم کر دیتا ہے۔ ہم تینوں قضیوں پر یکے بعد دیگر غور کریں گے۔
- ۲۰۸۔ پہلا قضیہ علم کے معروضات اپنے وجود کے لئے نفس پر مبنی نہیں ہیں۔

اثر نہ ہوگا مگر یہ واقعہ ہے کہ دنیا میں نفوس کا ہمیشہ وجود رہا ہے تو یہ دیگر واقعات کی طرح سے خود بھی ایک واقعہ ہے کہ اصولاً ہم فطرت کو بغیر کسی نفس کے ہمیشہ ہمیشہ سے موجود تصور کرتے ہیں اور اب بھی اُس تمام ذہنیت کے باوجود دنیا میں موجود ہے بہت سی موجودات ہوں گی جو بعض ذہنوں کو معلوم نہ ہوں گی یہاں تک حقیقت دہریت سے بالکل ہم آہنگ ہے اور دونوں تصورات کے محالات کے خلاف اہم عامہ کے ساتھ ہیں۔

۲۰۶۔ لیکن حقیقت عقلی نظریہ ہے اور اس لئے وہ اس امر کو نظر انداز نہیں کر سکتی کہ تصورات کی منطق کے مقابلہ میں، اُسے بھی اپنے مابعد الطبیعیاتی وجہات کی منطقی تادل کرنا ہے، اُس کو تصورات کے زمرہ میں کمزور مقامات دریافت کر کے اُسے مجروح کرنا ہے اور اُس کے مقابلہ میں ایک دوسرا نظریہ کھڑا کرنا ہے۔ اس ریڈ کی ساری کوشش کا سارا حاصل یہی ہے۔ اس نے اپنی دانست میں تصورات کی غلطی کی جڑ پکڑ لی جو ڈیکارٹ کے اس مقولہ میں جاگزیں ہے میری تمام معلومات میرے ذہن کے تصورات ہیں۔ اس کے خلاف اُس نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ علم کے کچھ اجزا ہمارے نفوس کی سرحد سے باہر بھی ہیں۔ علم محض ہمارے تصورات یا ارتکات کا نام نہیں، علم ایک فیصلہ ہے اور فیصلہ ہمارے تجربہ کو کسی خارجی شے سے منسوب کرنا ہے مجھے سرخ روشنی کا احساس ہوتا ہے، میں فیصلہ کرتا ہوں کہ وہ آگ ہے، احساس کو آپ میرا تصور کہہ سکتے ہیں لیکن علم کا فعل یہ ہے کہ وہ ایک تصور کو ایک غیر تصوری حقیقت سے منسوب کرتا ہے۔

یہ مصنوعی تصورات کے مناظر کی ابتدائی تشخیص نہایت خوب تھی اور اُس کے معالجہ کی اچھی شروعات تھی لیکن ریڈ ایمازبردست منطقی نہ تھا کہ وہ اپنے نظریہ کو اپارا دو تہا چنانچہ اس کا اسکول ایک تنقیدی اسکول کی حیثیت سے قائم ہے اور اس امر کا طالب ہے کہ زیادہ ہوشیار اور مستقل مزاج بحث کرنے والے پیدا ہوں چنانچہ یہ قعرہ فال جدید حاسیان حقیقت کے نام نکلا ہے جنہوں نے اپنا کام بیسویں صدی کے آغاز سے شروع کیا اور جن میں امریکہ اور برطانیہ کے مفکرین شامل ہیں انہوں نے ابتدائی مباحث کے رشتوں کے سروں کو جوڑ کر نظریہ کی ایک منظم شکل پیش کی ہے اور ان گڑھوں سے بچتے رہے ہیں جن میں دہریت اور حقیقت کے سادہ لوح نظریے گر چکے ہیں۔



یہ نامکن معلوم ہوتا ہے، علم نہ اپنی اشیا بنا سکتا ہے، نہ ان میں کوئی ترمیم و تغیر کر سکتا ہے، اگر علم اپنی اشیا کی شکل بدل دیتا ہے تو وہ علم ہی نہ ہوگا، بلکہ وہ ہمہ کیونکہ علم کا فرض تو یہ ہے کہ وہ واقعات کے متعلق بے کم و کاست من و عن رپورٹ دے۔ اگر علم اپنی اشیا میں کتر بیونت کرنے لگے تو پھر وہ اپنے مشن میں ناکام رہے گا۔ اس کا کام اشیا کو بنانا نہیں بلکہ جیسی ہیں بجھنے لیا ان کو دریافت کرنا ہو۔

۲۰۶۔ یہ مسئلہ صاف ہو جانا چاہئے کہ جدید حقیقت اس معاملہ میں فہم عامہ کی ہم زبان ہے کہ اشیا کا ادراک کرنے میں ہم اشیا کو دیباہی پاتے ہیں جیسا کہ وہ ادراک کے باہر ہیں، چنانچہ تناقض سے بچنے کے لئے اور تناقض سے بچنے پر ہمیں جدید حقیقت کی بحث میں خاص طور سے زور دینا ہے اس لئے کہ اکثر مصنفین کے بیانوں میں اس مسئلہ پر اختلاف ہے کہ علم ایک غیر جانب دار اور خفایا خلق کا نام ہے، اشیا ان کے اندر واقع ہوتی ہیں یعنی ہمارے علم میں آتی ہیں جس طرح برتن کی چادریں شوخی کے سنوں میں سے بغیر کسی تبدیلی کے گزر جاتی ہیں، علم کا فعل اگر فیصل کہا جاسکتا ہے (اس لئے کہ بظاہر وہ کوئی عمل نہیں معلوم ہوتا) چونکہ جس شے کا ہمیں علم ہوتا ہے وہ ہمارے سامنے موجود ہوتی ہے اور ہم بغیر کسی کوشش کے اس کو نوٹ کرتے ہیں، اگر کوئی عمل ہے تو وہ صرت شے کی جانب رجوع کرنے، اس کی جانب توجہ کرنے اور ارادہ کرنے کا۔ ہم اپنی قوتِ باصرہ کو مرکوز پہ لاتے ہیں لیکن وہ متعین نہیں کر سکتی کہ ہم کیا دیکھیں گے، چنانچہ علم سے کوئی شے نہیں بنتی، نہ نفس میں آتی ہے، نہ اس کا تصور بنتا ہے بلکہ نفس جست کر کے اس شے کی جانب جاتا ہے جو باہر ہے۔ علم ایک علاقہ ہے جو دوسرے کا دعویٰ قبول کرتا ہے بجائے اس کے کہ خود کوئی دعویٰ چھین کرے۔

لیکن علم کے اس نظریہ کا لازمی نتیجہ ایک یہ ہے کہ ہم کو علت و معلول کے تحت میں ادراک کی توضیح جو ہریت کرتی ہے اسے یک لخت ترک کرنا ہوگا یعنی ہمیں یہ نظریہ چھوڑنا ہوگا کہ ادراک ہمارے اعصاب پر اثرات کا نتیجہ ہے، جس کے اسباب خارجی اشیا اور ماحول سے آتے ہیں کیونکہ اس نظریہ کے لحاظ سے ادراک شے سے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں کمیت میں مختلف ہے (ملاحظہ ہو بندہ: ۱۵۱) اس کے علاوہ چونکہ وہ اقسامات جو ہمارے دماغ پر ہوتے ہیں اس کی کوئی قابل

اس تفسیر تک جدید حقیقت تحلیل ادراک کی راہ سے پہنچتی ہے تاکہ اس مغالطہ کو ظاہر کر سکے جس کے ظاہر کرنے کی ریڈ نے کوشش کی تھی (اور جس میں ڈیکارٹ، بریکلے اور ان کے ساتھ تمام تصوری عمارت مبتلا ہے۔ ساری خرابی جیسا جدید تصوری کی آنکھوں سے پوشیدہ نہیں ہو دراصل تصویریت کے اس مفروضہ میں ہے کہ ادراکات کل وجود نفسِ مدرک سے متعلق ہیں جیسا کہ "تصورات" کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے، حالانکہ منطقی حیثیت سے یہ بالکل ممکن ہے کہ ان کا دونوں سے تعلق ہو یعنی نفس سے اور موجوداتِ فطرت سے یا شاید نفس سے قطعی نہیں اور تمام تر موجودات ہی سے۔ کیونکہ موجودات ایسی انشائیہ ہیں جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں یا ہمارے عقل سے تعلق رکھتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ ان کا نفس سے تعلق ان کی ماہیت میں داخل ہے، بادی النظر میں یہی معلوم ہوتا ہے لیکن مغالطہ آمیز مزدور ہے نفس کو کل اشیا کا سن مانا مسند بنالینا اور کل موجودات کو اس کا مسند الیہ قرار دینا اس سوال کا جواب نہ ہوا کہ موجودات کا وہ نفس کے بغیر ممکن ہے یا نہیں؟ اس میں تصور رہا ہے کہ موجودات کا ہم کو حامیان تصویریت کی تحریرات میں اکثر یہ فقرہ ملتا ہے کہ دنیا و مافیہا علم کے لئے موزوں ہے۔ ہر یک کے نزدیک ادراک کو مدرک سے غیر متعلق سمجھنا۔ ایک بے ربط سی بات ہے، لیکن کیا اس فقرہ کے معنی "علم کے لئے موزوں" کے کچھ معنی ہیں انسان کا ہاتھ کسی مخصوص شے کی گرفت کے لئے مثلاً جگ کا ہینڈل پکڑنے کے لئے موزوں ہو سکتا ہے لیکن علم کوئی ایسی مخصوص شے نہیں۔ علم کے لئے کوئی شے بھی غیر موزوں نہیں ہے کیونکہ علم اس قدر ہاں نواز اور خلیق ہے کہ وہ ہر موجود کے استقبال کے لئے ہمہ تن تیار رہتا ہے (یا جو اس کی راہ سے یا تصور کی راہ سے) چنانچہ کسی شخص کے نفس علم یا محض خیال سے کسی شے کی کوئی صفت یا اس کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔

اس کے علاوہ یہ صاف ظاہر ہو کہ معمولی حالات میں اشیا پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور اس کے بعد معلوم ہوتی ہیں یعنی علم میں آتی ہیں کیونکہ علم کے معنی یہ ہیں کہ اس امر کی تمیز و تحقیق کی جائے کہ علم کے علاوہ وہاں اور کیا ہے، حامیان تصویریت کا دوسرا یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفس اپنی اشیا کی تخلیق کرتا ہے لیکن

پر کوئی اختیار نہیں رکھتا چنانچہ جدید حقیقت جو ہر کو ترک کر دیتی ہے اور جیسا پیری نے کہا ہے  
 جدید رجحان فکر سے "جس کی ابتدا برکے اور ہیوم سے ہوتی ہے متفق ہے جو حقیقت کو عناصر  
 اعمال اور تجربہ کے مثال سمجھا جاتا ہے۔ بہر حال جوہر کا تصور صرف اسی لئے ایجاد کیا گیا تھا کہ نفس  
 یہ کہہ سکے کہ جو انشیا اس کے تجربہ میں آتی ہیں اُس کی ملوک نہیں ہیں۔ یہ کہنا کہ فلاں فلاں چیزیں  
 جوہر ہیں یہ معنی رکھتا ہے کہ ان چیزوں کا "مجھ سے تعلق نہیں بلکہ وہ کسی دوسرے سے تعلق رکھتی  
 ہیں یا خود اپنی ہی ذات سے متعلق ہیں۔ جدید حقیقت آخر الذکر نظریہ کو تسلیم کرتی ہے اور جوہر کے  
 برعکاس تصور کو ترک کر دیتی ہے اس لئے بس صفات ہی صفات رہ جاتی ہیں جن کے پس پشت کچھ  
 نہیں ہوتا۔ اشیاء کے محسوس اور عقل میں آنے والے اوصاف ہی ہیں جن کو بذات خود موجو سمجھنا چاہیے  
 اور جو اپنے وجود کے لئے ہمارے علم کے محتاج نہیں ہیں۔

۲۱۱۔ ان تمام مباحث سے معلوم ہوتا ہے کہ عامی حقیقت گویا ایک بہت ننگ نختہ پر چلنے کی کوشش  
 کر رہا ہے آگ ضرور گرم ہے لیکن یقین کرنا مشکل ہے کہ وہ خود بھی اپنی گرنی اسی طرح محسوس کرتی ہو  
 جس طرح ہم محسوس کرتے ہیں۔ حرارت ایک احساس کی حیثیت سے نفس سے متعلق معلوم ہوتی ہے۔ دہتر  
 بھی احساس حرارت کو اسی طرح تعبیر کرتی ہے لیکن چونکہ حقیقت سائنس ہی کا دامن چھوڑ چکی ہے  
 لہذا دہتر سے بھی اس کا کوئی علاقہ نہ رہا۔

اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ رنگ شکل آواز حرارت صفات کی حیثیت سے فطرت میں  
 موجود ہیں جیسا کہ ہمارے یا کسی دوسرے نفس کے ادراک پر مبنی نہیں ہیں لیکن خواب، سراب، التباس  
 حواس اور رائے کی غلطیوں کا کیا حشر ہو گا۔ کیا یہ غیر حقیقی "اشیا بھیجی وہاں" (یعنی خارج میں) ہیں  
 اور اس لئے ہماری فکر و فہم سے آزاد ہیں۔ اور ان اشیاء کا کیا حشر ہو گا جن کو قطعی موضوع فکر  
 سمجھتے ہیں، مثلاً ماضی کے تصورات، اعداد مکمل، دائرہ، قطعی قواعد مفروضات، قوانین فطرت کے  
 متعلق ہماری آزمائشیں اور ہلکا ہلکے جملے رہنے والے تصورات، مجردات عقل، اور ساری کایات  
 کی دنیا۔ فہم عامہ کا کہنا تو یہ ہے کہ کم از کم یہ اشیاء ضرور نفسی ہیں۔

شناخت مشابہت، شے مذکور سے نہیں ہوتی، اس لئے ادراک جو منقوش ہوتا ہے وراہل ہمارے نفس ہی کی پیداوار ہے۔ چنانچہ یہ نظریہ ہم کو موضوعیت میں مبتلا کرتا ہے جس سے جس طرح ہو ہمیں بچنے کی ضرورت ہے۔ اگر ادراک اور شے مرکز ایک ہیں تو پھر ادراک کو ہم نے کاغذیہ نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ ادراک کے اندر تو خود شے ہی موجود ہے۔ اس مقام پر جدید حقیقت، دہریت سے مجبوراً الگ ہو جاتی ہے۔ اور جہاں تک دہریت اپنے نظریہ کی بنیاد طبیعیات اور عضویات پر رکھنی ہے حقیقت سائنس کو بھی خبر باد کہہ دیتی ہے۔

۲۱۰۔ ایک دوسرا نتیجہ بھی ملاحظہ ہو: ہمیں یہ یقین کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ صفات عرضی مثلاً رنگ، خوشبو وغیرہ نفس کے اندر وجود رکھتے ہیں جبکہ صفات ذاتی شے کے اندر جاگزیں ہیں چنانچہ فطرت کے اس کیفیت و کیفیت کے باہمی ناخوشگوار طلاق کو جسے پروفیسر آسٹن نے فطرت کا دوراہہ کہا ہے) جدید حقیقت باطل قرار دیتی ہے۔ برکے نے صفات ذاتی و عرضی کی تردید اس عنوان پر کی کہ دونوں کو تصور کیے اندر داخل کر لیا۔ جدید حقیقت اس تفریق سے اس بنا پر متفق نہیں کہ اس کے نزدیک دونوں مستقل غیر ذہنی حقیقتیں ہیں۔ غروب آفتاب کا رنگ ہماری آنکھ پر موقوف نہیں ہے اور نہ یاگا را کے آبشار کی آواز ہمارے کانوں پر موقوف ہے اور نہ گرمی ہمارے جلدی حاسہ پر یہ سب صفات فطرت کے اندر ٹھیک اسی طرح ہیں جیسے معلوم ہوتے ہیں، ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اشیاء کے اندر ہیں یا اشیائے متعلق ہیں لیکن بہت سے حامیان حقیقت یہ کہیں گے کہ شے وراہل انھیں صفات کا مجموعہ ہے۔

جدید حامیان حقیقت برکے سے اس امر پر متفق ہیں کہ کوئی ”مادی جوہر“ نہیں ہے۔ یہاں وہ تصور ہی تحلیل سے کام لیتے ہیں جوہر کا اصول بہ قول پروفیسر پیری کے ”حقیقت کو ذہنوں کے عداد کر دینا ہے؛ کیونکہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ خارج از ذہن شے جو علم کا معروف ہے، جوہر اشیاء جو تو پھر ساری صفات نفس اور اس خارجی جوہر کے درمیان معلق رہ جاتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ نفس اُن پر قبضہ کرے، اس لئے کہ یہ پُراسرار جوہر جس کا گرفت میں آنا دشوار ہے، اپنی صفات

ہمارے خیال میں ہے کیونکہ جہاں تک میرا خیال ہے ایسا کوئی شہر رستے زمین پر نہیں ہے۔  
 ”عالم بالا پر میں نے جواب دیا، اس قسم کے شہر کا تصور موجود ہے جو چاہے وہ دیکھ سکتا  
 ہے اور دیکھ کر اس کے مطابق اپنی تہذیب کر سکتا ہے۔“

افلاطون کے اس نظریہ کی آواز بارگشت ہمیں نشاۃ ثانیہ کے اکثر فلسفیوں میں ملتی ہے  
 جو نفس انسانی کو مطلقاً منطق کے ماتحت سمجھتے ہیں۔ ہم کو براہ راست کلیات کا عالم ایک ایسا عالم معلوم  
 ہوتا ہے جس کا نظام ایک انوکھے طرز کا ہے جس پر ہمارا نہ کوئی اختیار رہی ہے اور نہ کسی طرح کا اثر۔  
 چنانچہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ ہم اطاعت شمارانہ اس کا مشاہدہ کریں جنس جس میں  
 متعدد انواع شامل ہوتے ہیں منطقی حیثیت سے اپنی الٰہیت سے بلند ہی نہیں بلکہ حقیقت کے درجہ  
 میں بھی زیادہ ہے اس لئے کہ نوع جنس سے مشتق ہوتی ہے۔ سب سے بلند ترین کلیہ یعنی مہی کا وجود اس  
 نظام میں سب سے زیادہ جھٹتی ہے اس لئے کہ وہ سب پر محیط اور سب کو ایک خیر ازہ میں باندھے ہوئے  
 ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعض فکرین کے نزدیک اس تمام نظام اعیان کا مستقر جہاں تک کہ ان کا وجود  
 دائمی موجودات عالم سے علیحدہ ہے نفس ربانی کہا جاسکتا ہے اور اعیان خدا کے دائمی تصورات  
 خیال کئے جاسکتے ہیں۔ دوسرے مفکرین کے نزدیک بلند ترین کلیہ خدا ہے، یا بہ الفاظ معکوس بول  
 کہئے کہ خدا اس بلند ترین کلیہ کے علاوہ جو سب کو اپنے اندر شامل رکھتا ہے کوئی دوسری ہستی نہیں۔  
 جدید حقیقت، مذہب کی کمبتی کو رانہ تقلید سے آزاد ہے اور اس نظریہ کو باطل قرار دیتی  
 ہے کہ کلیات اپنی حقیقت کے لئے نفس خدا یا کسی دوسرے مستقر کے محتاج ہیں۔ جدید حقیقت اس  
 افلاطونی (اشراقی) دنیا میں اپنے آپ کو بے تکلف پاتی ہے۔ جہاں اعیان اپنے وجود کے لئے دوسرے  
 کے محتاج نہیں بلکہ اس دنیا میں اپنا مستقل حق وجود رکھتے ہیں۔

۲۱۳- اس کامل و دائم عالم نظام میں، جنہم نفس کی دوسری دیکھی ہوئی چیزیں مثلاً خواب و خیال  
 وغیرہ کو شامل کرنا غلط معلوم ہوتا ہے لیکن کیا کسی امر کو نفس کے اندر سمجھ لینے سے وہ معروضی نہ رہا

اگر ہم اُن کو نفسی مانے لیتے ہیں تو مدرکات کے استقلال اور آزادی کے دعوے میں تو ہمیں ترمیم کرنا ہوگی، کیونکہ ذہنی اشیا ہمارے مدرکات سے ملی جلی بلکہ ان کا جزو لا ینفک ہیں، مدرکات اور تصورات میں کوئی حد فاصل کیچنا ایک اور دورا ہا بنانا ہوگا جو اسی طرح قابل اعتراض نہ جس طرح صفات ذاتی و عرضی کی تفریق کے متعلق تھا، چنانچہ جدید حقیقت ہمت سے کام لے کر پہلے اصول پر قائم رہتی ہے اور اس بعید از قیاس شق کو منظور کرتی ہے کہ ہمارے تصورات بھی اپنے وجود میں ہماری فکر سے آزاد اور مستقل ہیں۔

منطق اور ریاضی کے حقائق اپنے مقام پر درست ہوتے ہیں خواہ اُن کے متعلق کوئی سوچے یا نہ سوچے، اب اگر کامل دائرے خطوط مستقیم وغیرہ اپنی دائمی کلیات کے ساتھ فطرت میں موجود نہیں تو اُن کے لئے ایک نئی دنیا کی بنا ڈالنا چاہئے یعنی ایک عالم اعیان جہاں ہماری فکر اُن سب کو تعبیر تخلیق کی زحمت اٹھائے موجود پا سکتی ہے۔

۲۱۲۔ یہاں جدید حقیقت کو اپنی منطق ہی سے مدد نہیں ملتی بلکہ تاریخ فلسفہ کے ایک شعبہ سے بھی مدد ملتی ہے جس کی طرف ہم نے ابھی اشارہ نہیں کیا ہے اور جو اپنے تئیں ”حقیقت“ ہی کہتا ہے لیکن جس کا آغاز اسطو نہیں بلکہ افلاطون ہے۔ افلاطون کے نزدیک اعیان ناقص افراد کے کامل و کلی نمونوں کی حیثیت سے بالکل حقیقی ہیں اور اُن کی حقیقت کے معنی یہ ہیں کہ اُن کی ایک دائمی اور قابل تخریب ہے جو صرف مادہ ہی سے آزاد نہیں جو اُن کی شکل و شبہت کی نقل کرنا ہے بلکہ نفس سے بھی جو اُن کا تصور کرتا ہے مطلقاً آزاد ہیں، زمان و مکان میں موجود ہونا ان کی اتنی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ افراد و شخص اشیا جو زمان و مکان میں ہیں وہ عارضی ہیں اور نہ وہ ہمارے تصور میں منحصر ہیں اس لئے کہ ہم بھی آتے جاتے رہتے ہیں اُن کا انداز اتنی اس سے بالکل جدا گانہ ہے جس کے متعلق کہاں ”اور کب“ اور کس طرح کا سوال نہیں پیدا ہوتا ہم اس مسئلہ کو ایک مثال کی مدد سے سمجھ سکتے ہیں جس کو افلاطون نمونہ کے شہر کے بیان میں استعمال کرتا ہے۔

اب میں سمجھاؤں آپ اُس شہر کا ذکر کر رہے ہیں جس کے ہم بانی ہیں اور جس کا وجود صرف

موشگافیاں دوسرے فلسفوں کے مقابلہ میں زیادہ بعید از قیاس معلوم ہوتی ہیں اور ان عجیب گئیوں کا خمیازہ اس کو اس لحاظ سے زیادہ بھگتنا پڑتا ہے کہ اس کے اراکین ایک دوسرے سے نہایت مختلف نتائج پر پہنچتے ہیں۔ ہم نے یہاں تک حرف پہلے قضیہ سے بحث کی ہے یعنی صرف اس مسئلہ پر نظر کی ہے کہ اثبات علم اپنے وجود کے لئے نفس کے محتاج نہیں ہونے۔

۲۱۴۔ دنیا میں کثرت ہی کثرت ہے نہ کہ وحدت، اس لئے تجاہل ہی حقیقت تک رسائی

کا طریقہ ہو سکتا ہے

قارئین کرام نے محسوس کیا ہوگا کہ پہلے قضیہ کے تحت میں حقیقت کے تمام دلائل کا رخ نحو منوعی تصویریت کی جانب تھا۔ لیکن آج کل بہت کم ایسے حافی ثبوت ہیں جو اس کے مدعی ہوں کہ موجودات اپنے وجود کے لئے علم کے محتاج ہیں بہت سے ان میں یہ کہتے ہیں کہ اشیا کا وجود ہمارے عزم میں ہے یا ان کی قدر اور معنی میں ہے اور اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ موجودات کے وجود کا سرچشمہ انسان محدود عزم نہیں ہے۔ معروضی تصویریت کے حافی کی نظر میں ہمارا سامان اور اس کی علم فاعلی اور تخلیقی ہونے کے بجائے افعلی ہے اور وہ حافی حقیقت سے اس باب میں متفق ہے کہ جس چیز کا ہم کو علم ہوتا ہے، وہ ہمارے باہر ہی ہوتی ہے چنانچہ جہاں تک اس قضیہ کی تردید کا سوال ہے کہ موجودات کا وجود ان کے علم پر مبنی ہے، تصویریت کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا۔

لیکن معروضی تصویریت چاہتی ہے کہ عالم کو ایک وحدت تصور کیا جائے اور اس وحدت کو جو اپنی ماہیت میں "ذہنی" ہے مختلف موجودات عالم کا ماخذ سمجھا جائے نہ کہ ان کا مرکب یا ان کی پیداوار چنانچہ اگر جدید حقیقت کا دوسرا قضیہ صحیح ہے تو معروضی تصویریت کو ماننا دشوار ہو جاتا ہے۔

۲۱۵۔ طبیعیات کی تحلیل سالمہ جو ہر اور رقبہ کا انکشاف کرتی ہے حقیقت اور سائنس کے

عام عقائد کے مطابق یہ چیزیں ملی الترتیب حقیقت سے زیادہ قریب ہوتی ہیں۔ جب ہم گیس کو متعدد سالمات کا ایک مرکب سمجھتے ہیں تو ہم حقیقت سے زیادہ قریب ہیں، یہ مغالطہ اس کے جب ہم گیس کو ایک سیال شے سمجھتے ہیں۔ اور جب ہم اپنی ذہنی خوردبین سے حجرہ کی آخری حد تک

جس طرح اور موجودات ہیں؟ وہ درجہ خواب میں میرا تعاقب کرنا ہے محض میرا مخلوق نہیں، ورنہ میں فوراً اس کا خاتمہ کر دیتا۔ خواب کے مناظر اس قدر گونا گوں ہوتے ہیں کہ اگر مجھ سے کہا جائے کہ میں ان سب کی تصویر بناؤں تو میرے لئے نامکن ہوگا۔ چنانچہ اس تمام واقعی اصول پیدا کرنے میں میرے ارادہ کو دخل نہیں ملے گا۔ تو کیا ان تخیل اشیا کے لئے ہم کوئی دوسرا عالم، کوئی دوسری اقلیم تسلیم کریں، (جو اگرچہ دائرہ اعداد کی طے سرحدی ولازمی نہیں ہیں) اور پروفیسر ہولٹ کے ہم زبان ہو کر یہ کہنے لگیں کہ غیر حقیقی اشیا بھی حقیقی اشیا کی طرح موضوعی نہیں ہوتیں، کیونکہ ایک شے معروضی ہوتے ہوئے بھی غیر حقیقی ہو سکتی ہے۔

ایک فیملی تعلیم یافتہ شخص کے نزدیک خواب کوئی نفسی، تجربہ نہیں بلکہ ایک دوسری دنیا کی فی الواقع سیر ہے۔ لیکن وحشی بھی غلطیاں کرنے کا اقبال کرتے ہیں مگر وہ لوگ جن میں سوفسطائیت اور تسنن زیادہ پیدا ہو گیا ہے۔ وہ غلطی اور خواب دونوں کو قطعی طور پر "ذاتی" تصورات قرار دیتے ہیں۔ چارلس پیرس کا خیال تو یہاں تک ہے کہ ایسا کسی غلطی یا ناواقفیت کی وجہ سے ہوتا ہے، جس کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہے کہ ہم کو سب سے پہلی بار شعور ذات ہوتا ہے۔ بہر حال فہم عامہ اور فلسفہ کی نظر میں اگر لفظ "موضوعی" کے کچھ معنی ہو سکتے ہیں تو وہ بھی نئی تخلیقات ہیں جن میں کوئی دوسرا اثر یک نہیں اور جو معروضات کے متعلق میری تصدیقات کو غلط راہ پر ڈال دیتے ہیں۔

لیکن فہم عامہ حقیقت کا آخری معیار نہیں ہو سکتی، اگرچہ حقیقت کو اس اصول کا قطعی طور پر قابل ہونا ہے کہ تصورات ذہنی نہیں ہوتے تو اس کو فہم عامہ کو خیر یا دکنے کے لئے تیار ہو جانا چاہیے جو دشواریاں ہمارے پیش نظر ہیں ان کے لحاظ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ غلطی کا کوئی معقول نظریہ بنانے کے لئے حقیقت کو غیر معمولی ذکاوت سے کام لینا ہوگا لیکن یہ امر جدید حقیقت کے حامی کے لئے ہمت شکن نہیں ہے۔ ذکاوت اس کا امتیازی وصف ہے کیونکہ جدید حقیقت ایک نہایت نازک خیال فلسفہ ہے اس کی یہ خصوصیت خاص طور سے قابل لحاظ ہے کہ وہ فہم عامہ کے برعکس ہے۔ سدا ہو کر، ایک تنومند فلسفہ کی شکل میں پروان چڑھتی ہے۔ جس کی



ہیں، لیکن ایک سالمہ کا دوسرے سالمہ سے علاقہ یا زیادہ عام فہم لفظوں میں ایک اینٹ کا دوسری اینٹ سے علاقہ "خارجی" علاقہ ہوتا ہے کیونکہ کسی اینٹ کا دوسری اینٹ سے جدا ہونا اس کی ماہیت کے منافی نہیں۔ جدید حقیقت علّاق موجودات سے ابھار نہیں کرتی اس لئے کہ وہی کائنات کی تشکیل کرتے ہیں اور نہ اُسے اس امر سے ابھارے کہ علّاق کی بجائے خود حقیقت ہے بلکہ وہ خود اس امر کی مدعی ہے کہ اکثر علّاق محض خارجی نوعیت کے ہوتے ہیں، بالخصوص وہ باہمی بندش کے رشتے جو ساری کائنات کو آپس میں باندھے ہوئے ہیں اُن میں تصور اور اشیا کے باہمی علّاق بھی شامل ہیں، چنانچہ جو حقیقت ہمارے پیش نظر ہے وہ یہ ہے کہ مستقل اور علیحدہ علیحدہ ہستیوں کی متعدد جماعتیں ہیں جو ایک دوسرے سے آزادانہ علاقہ رکھتی ہیں یعنی "محصّل" بالآخر کثرت حقائق ہے۔

۲۱۴۔ ایسی حالت میں ہمیں کائنات پر نظر جزو سے کل کی جانب ڈالنا چاہئے نہ کل سے جزو کی جانب اور نفس چاہئے وہ جو کچھ بھی ہو، اُسے تحلیل کے نتائج کا اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک یہ طے نہ ہو جائے کہ آیا وہ اصلی اور بسیط ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے یا نہیں، اور زیادہ مختلف عناصر کا ایک مرکب ہے؟ یہ ظاہر، عامی حقیقت کا رجحان و ہریت کی جانب زیادہ معلوم ہوتا ہے جس کا کہنا یہ ہے کہ نفس اُس وقت تک معرض ظہور میں نہیں آتا جب تک نامیہ اپنے نظام عصمی کے ساتھ ظہور پذیر نہ ہو جائے اور اس نوعیت کے غیر ذہنی لیکن واقعی اجزاء کے یکجا ہونے سے جوئے پیدا ہوتی ہے وہ ایک مرکب ہو گا نہ کہ کوئی بسیط شے۔

نفس کی قابل اطمینان بیانیہ پر تحلیل، جدید حقیقت کا ایک ناتمام کام ہے، ہر حال فلسفہ کی ایک نوخیز تحریک ہے لیکن نفس کی تحلیل کے چند من چلے خاکے بن چکے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ جری اور اصولاً سب سے زیادہ سادہ ہولٹ کا نظریہ شعور ہے۔

ہولٹ کے نزدیک نفس بھی چند عناصر سے مرکب ہے، فرض کیجئے احساسات سے لیکن یہ احساسات نقطہ نفس کے "نہیں ہوتے"، بلکہ وہ مادی موجودات کے بھی عناصر ہیں جیسے کسی دورا،

پہنچ جاتے ہیں تو حقیقت سے اور بھی زیادہ قریب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح حیاتیات میں نامیہ کی تحلیل غلا یا میں کی جاتی ہے اور نفسیات میں نفس کو احساسات یا تجربہ کی جھوٹی جھوٹی جوڑوں میں تحلیل کیا جاتا ہے۔ کیا یہ وحدتیں اور اکائیاں بھی بہ مقابلہ مجموعی و کلی نامیہ اور نفس کے حقیقت کے زیادہ قریب ہیں، حامی حقیقت کا اندیشہ تو یہ ہے کہ موجودات کی ظاہری سادگی ہمیں ہمیشہ گمراہ کرتی رہتی ہے جس کو سادہ و نامائی کا مغالطہ کہنا ہے جانہ ہوگا حامی تصویریت اسی مغالطہ کا شکار ہے جب وہ نفس یا ذات کو اصلی وحدت فرض کر لیتا ہے۔

۲۱۶۔ حامی تصویریت اس امر پر خاص طور سے زور دیتا ہے کہ تحلیل عناصر کے علاوہ اور باتوں کا بھی انکشاف کرتی ہے۔ مثلاً اشار کے درمیان "علاق" "اُن علاق" کی مختلف "انواع" باہمی تعامل کے طریق جن کو ہم قوانین کہتے ہیں۔ یہ تمام نظم و دروہست اور قوانین بھی اپنی بگمہ علاق ہیں اور لاشے نہیں سمجھے جاسکتے یہاں جس میں جواہر کا رفرما ہے کوئی "لاشے" نہیں ہے، ہر جوہر کے دوسرے جوہر کے ساتھ جذب و دفع نفس کے جوہر کا وجود کا ایک خاص جزو ہے، وہ دوجوہر جن کی ماہیت ہے کہ ایک دوسرے کی کشش کریں : و علیحدہ چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی شے کے دو رکن ہیں۔ اس لئے کائنات کی کل موجودات چونکہ ایک دوسرے سے متعلق ہیں اس لئے وہ اپنی آخری تحلیل میں ایک ہی شے ہے۔

اس کا جواب حامی حقیقت کی جانب سے یہ ہے کہ علاق کی دو قسموں میں جن میں ہیں ابتداء کرنا چاہئے بعض علاق منصر کی ماہیت کا خاص جزو ہوتے ہیں جبکہ دوسرے علاق اتفاقی ہوتے ہیں جو عنصر میں کوئی نمایاں فرق پیدا کئے بغیر ٹوٹتے اور چڑھتے رہتے ہیں گیس کا ایک سالمہ دوسرے سالمات سے جدا کیا جاسکتا ہے اور وہ تقریباً سالمہ کی حیثیت سے بحفہ برقرار رہ سکتا ہے لیکن ایک خلیہ نامیہ کے دیگر غلا یا سے جدا ہو کر بحفہ خلیہ نہیں رہ سکتا، جدا ہوتے ہی اس کی "روح" ہمداز کر جائے گی۔ دوسرے غلطوں میں غلا یا کی ماہیت کی یہ شرط خاص ہے کہ وہ نامیہ کے اندر ہو اس لئے غلا یا کے باہمی علاق کو "داخلی" علاق کہتے ہیں اور وہ خلیہ کے اجزاء ترکیبی میں شامل

اخلاق کے منافی اس بنا پر ہے کہ ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ خیر و شر جو کائنات میں اپنی اپنی جگہ پائے جاتے ہیں نفس مطلق میں اگر ایک دوسرے سے نکل گیا ہو جاتے ہیں اور ان کا تضاد مٹ جاتا ہے۔ اگر نفس مطلق خیر مطلق بھی ہے تب دنیا کا شر ایک نظر فریب منظر ہے جس کو اگر ہم مطلق نقطہ نظر سے دیکھیں تو غائب ہو جاتا ہے اور علیٰ ہذا ہماری نظر سے بھی اسی مناسبت سے غائب ہوتے رہنا چاہئے جتنا کہ ہم اُس مطلق نقطہ نظر کے قریب آنے میں کامیاب ہوتے جائیں، حاکمی حقیقت کے نزدیک اس نظریہ سے اخلاقی لاہر و امی اور کوتاہی عمل میں ہست افزائی ہوتی ہے اور گویا بدکرداری کا ایک بہانہ ہاتھ آتا ہے بقول اسپا لڈنگ :-

”چاہے سائے عینے فنا ہو جائیں لیکن ایک فلسفہ ضرور باقی ہے گا جو شر کو شر کے مقام پر رکھے گا

اور ہر اس دلیل کو جو اُس کے وجود کے خلاف ہو باطل تصور کرے گا۔ شر، شر ہے، نہ ہم اُسے

کسی دوسری شے میں تبدیل کر سکتے ہیں اور نہ دلیل کے زور سے اُس کے وجود کو عدم ثابت کر سکتے ہیں۔“

نفس مطلق کا وجود (بشرطیکہ ایسی کوئی شے ہو) کائنات کے حقیقی معاملات میں خیر و شر ہی کا ساتھ ہو سکتا ہے اگر ایسا ہے تو اُس کا وجود مستقبل کی بہبودی کی کس طرح ضمانت کر سکتا

ہے مطلق نفس کے پیرایہ میں بھی اسی طرح غیر جانب دار ہونا چاہئے جس طرح مادہ کے لباس

میں۔ اس لئے کہ ہر وہ شے جو کل اشیا کو محیط ہونے کی مدعی ہو اُس کو کسی کا طرفدار نہ ہونا چاہئے

لیکن اخلاقی زندگی اس قسم کی پاسداری کی طالب ہے اس لحاظ سے حقیقت عملیت کے

بالخصوص ولیم جیمس کے ہم خیال ہے جس نے نہایت دلیری سے مطلق کو تا بعد الطبیعیاتی ”عفرت“

کہہ کر اُس کی تخفیف کی (مذہبی تجربات کے انواع ص ۴۲) اور ملاحظہ ہوں خطوط ولیم جیمس (ص ۱۳۵)

حقیقت کے دعوے اور تصویریت کی تنقید کے لئے جو حقیقت میں شامل ہے اسی قدر

بحث کافی ہے۔

ہر چوک بنا ہوا ہوتا ہے جس کا تعلق دونوں شرکوں سے ہوتا ہے اور ہر کجی سے نہیں اسی طرح احساسات نفس کا بھی جزو ہیں اور فطرت کا بھی جس کا فیصلہ دوسرے اجزاء کے میل سے ہوتا ہے۔ پہلے خود وہ چند غیر جانبدار ہستیوں میں جب وہ دوسری اشیا کے ساتھ سلسلہ علت و معلول میں ظاہر ہوتی ہیں تو وہ موجودات کے اجزاء نہ کہ جہی ہیں اور جب وہ اُس نظام کے اجزاء ہوتے ہیں جسے ہم حافظہ کا تسلسل کہتے ہیں تو وہ نفس کے اجزاء ہیں۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ علم اشیا کو وجود میں نہیں لاتا، بلکہ وہ اشیا کے ساتھ ایک تنوعات رشتہ کا نام ہے۔ جاننے والا اشیا اور اُن کے باہمی اثر و تاثر سے باہر نہیں۔ اس لئے ایک عالم معلوم کا رشتہ، یا کوئی شعور، کائنات میں کوئی مستقل ہستی نہیں بلکہ نفس اور علم، ان ہی غیر جانبدار ہستیوں کا نظام حافظہ میں باہمی عمل ہے۔ نفس کبھی موجودات کی ان بے شمار غیر جانبدار ہستیوں میں سے کچھ منتخب کر لیتا ہے اور اس انتخاب کا انحصار اُس ردِ عمل پر ہے جو نظامِ عصبی اپنے ماحول کے ساتھ انجام دے سکتا ہے۔ خواب، تخیلات، غلط تصدیقات یہ سب غیر جانبدار چیزیں ہیں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تخیل کی ایسی دھجیاں ہیں جو دوسرے غیر جانبدار اجزاء سے میل نہیں کھاتیں۔

چنانچہ نفس ان ہی اجزاء کا ایک غیر مستقل اور عارضی مرکب ہونے کی حیثیت سے (جو اجزاء اپنی جگہ نسبتاً مستقل ہیں) کائنات کا تخلیقی جوہر ہونے کے باطل ناقابل ہے۔

۲۱۸۔ تیسرا قضیہ تصوریت کی مجوزہ وحدت کائنات، ایک لحاظ سے بے معنی اور دوسرے لحاظ سے غیر اخلاقی ہے کیونکہ اس کا منشا ایک ہی شے میں خیر و شر کو مدغم کر دینا ہے۔

بے معنی اس لحاظ سے ہے کہ جو حکم نکل کر لگا یا جاتا ہے اس سے پھر کسی جزو کا استثناء منطقی طور پر درست ہے نفس غیر ذہنی اشیا کی ضد ہے اور اسی ضد میں اُس کے مخصوص معنی مضمر ہیں۔ جب ہم ہر شے کا جوہر نفس کو قرار دیتے ہیں تو یہ ضد فنا ہو جاتی ہے اور اس لئے تعین کا مفہوم خبط ہو جاتا ہے۔ ہر شے کا مرجع نفس کو ٹھہرانا بالآخر ایک نہایت کٹھن فعلِ عبث ثابت ہوتا ہے، بالخصوص جب ہم نہیں سمجھ سکتے کہ اپنے نفس کی قومیت کیا ہوگی مطلق اور محیط کل ہے۔

حقیقت اپنی تائید میں تین وجوہ پیش کرتی ہے پہلی وجہ تو تصورات کے دلائل کی نارسائی ہے جس کی وجہ سے ہماری طبیعت اُس کی طرف سے ہٹ جاتی ہے تیسری وجہ فہم عامہ کے وہ وجدانات ہیں جو تصوراتِ نظریہ انداز کر دیتی ہے تیسرے ایک منظم نظریہ کائنات کی تشکیل ہے جس کی بنیاد صوری مفروضات پر نہ ہو۔

۲۲۔ یہ سب وجوہ جہاں تک کہ وہ پایہ ثبوت پر پہنچ سکتے ہیں نہایت موزوں ہیں تیسری وجہ کے متعلق اتنا کہنا ضروری ہے کہ اس سے حقیقت کی فی الجملہ تائید نہیں ہوتی اس لئے کہ ابھی تک کوئی مدلل نظامِ حقیقت وجود میں نہیں آیا ہے۔ پہلی اور دوسری وجہیں البتہ ٹھوس ہیں۔ اس میں شک نہیں کسی فلسفیانہ اصطلاح کو تکیہ کلام بنالینے سے سنے والوں کی طبیعت اکتا جاتی ہے اور نفرسایہ پیدا ہوتا ہے مثلاً اس امر کی تکرار کہ جہاں جہاں احساس ہے وہاں علم ہے اور یہ احساس اس وجدان کی حد تک پہنچ جاتا ہے کہ تصوراتِ اپنی موجودہ شکل میں اپنے نتائجِ بلا ثبوت قبول کرتی جاتی ہے چنانچہ پہلی وجہ دوسری وجہ میں ضم ہو جاتی ہے اور یہ لطیف کی بات ہے کہ وہ نظامِ فکر جو اپنی عقلیت پر نازاں تھا اپنی سفارش میں وجدان کا سہارا ڈھونڈنے لگتا ہے یعنی وہی وجدان جو اُس کے اور تصوراتِ بت کے درمیان ماہِ الامتیاز تھا۔

میرے خیال میں جدید حقیقت کا ایک اہم جزو فلسفیانہ رجعت پسندی ہے یعنی کائنات کے سیدھے سادھے نظریہ کی جانب بازگشت اور یہ دیکھنا کہ جو وجدانات نسل بعد نسل چلے آئے ہیں اُن کی از سر نو تنظیم سے کیا نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے۔ اس مفروضہ کا تجربہ کیجئے کہ آیا انہی طرح اپنی جگہ قائم ہوتی ہیں جب وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہیں۔ اس مفروضہ کا تجربہ کیجئے کہ نفس ایک بڑی دنیا میں ہے نہ کہ دنیا کسی نفس میں۔ دنیا کو مستقل حقیقی چیزوں کا مرکب تصور کر کے دیکھئے اور ہر جی کے اس خیال سے اتفاق کیجئے کہ نفس انسانی فطرۃً اور عادتاً حقیقت پسند ہے چنانچہ حقیقت کو اس قدر اپنے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے جس قدر رُفِ تنقید کی اگر یہ صحیح ہے تو ایک نظامِ فلسفہ کے لئے اس سے زیادہ اور کیا خوش قسمتی کی بات ہو سکتی ہے کہ وہ سرے سے اپنے متعلق

# باب ۲۹

## تنقید حقیقت

۲۱۹۔ حقیقت ایک ایسا نظام خیال ہے جو شروع ہی میں خلاف معمول نہایت صفائی سے اقبال کر لیتا ہے کہ وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی جانچ پڑتال کی جائے۔ اس کے مسلک میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شے فکر سے الگ نہ کرنا پائی جاسکتی ہے اور نہ تصور کی جاسکتی ہے ہاں وہ یہ ضرور تنبیہ کرتا ہے کہ نفس کو مرکز قرار دے کر نتائج کھانے میں مبالغہ نہ کرنا چاہئے۔

وہ عمل ادراک کی تحلیل کرتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ وہ شے جو عمل ادراک ہے مدرک سے آزاد ہے جس کے یہ معنی نہیں، کہ مدرک سے اس کا کوئی علاقہ نہیں یعنی کوئی ایسا علاقہ نہیں جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکیں کہ اس کا مدرک پر انحصار ہے گویا ادراک کے وقت مدرک اس کے وجود کا سبب اور خالق ہے۔ مری حقیقت بلاشبہ اس دعویٰ میں حق بہ جانب ہے کہ ادراک کے وقت ہم محسوس نہیں کرتے کہ ہم اشیا کی تخلیق کر رہے ہیں لیکن یہ کافی ثبوت نہیں ہے، اس لئے کہ اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ شے مدرک کے ادراک پر انحصار کے جتنے پہلو تھے ان میں سے کوئی فرد گناہت نہیں ہوا۔ ہم کو یہ ثابت کر دینے کی ضرورت ہے کہ شے مدرک نفس سے علیحدہ وجود رکھنے کے قابل ہے اور اس کا فیصلہ جانی یا نفسی تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ مثلاً اس آزادانہ سے کہ آیا ہم انبیا کا فکر سے بظہر تصور کر سکتے ہیں جو بدایتہ نامکن اصل تجربہ ہے۔ اس احمقانہ نظریہ کی ڈیوڈ ہوم جیسے مرتبہ کے مفکر نے تائید کی ہے تحلیل سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا مدرک، مدرک سے جدا ہے (یا خارجی علاقہ رکھتا ہے) تحلیل سے ہمیں صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ مدرک کا مدرک پر مبنی ہونا ثابت نہیں۔

خلاف بطور دلیل مزید کے پیش کیا ہے :-

یہ بات میری سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک مشترک عالم خیال بغیر ایک مشترک عالم محسوسات کے کس طرح قائم ہو سکتا ہے ؟

اس کا یہ مسئلہ ہے کہ ایک مشترک عالم خیال ہونا چاہئے ورنہ ہم ایک دوسرے سے تبادلہ خیالات کس طرح کریں گے لیکن سوال یہ ہے کہ پھر اس وجدان سے کیوں نہ مدد چاہی جائے جس کا یہ کہنا ہے کہ محسوسات عالم ایک مشترک عالم ہے کیونکہ یہ ہم سب کو مسلم ہے کہ ایک ہی دیوار کو بچا سے ایک ایک کر کے دیکھنے کے، ایک جماعت ایک دم سے بھی دیکھ سکتی ہے، نیچے ان دیکھنے والوں کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالنے کی ضرورت نہیں کہ دیوار ایک مشترک شے ہے، پھر میں یہ کس طرح بانٹا ہوا ہے جس شے کو ہم دیوار کی معر و غیبت کہتے ہیں اس سے یہی منشا ہے میں اس کو موضوعی طور پر اپنا نہیں سکتا اس لئے کہ اس کی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ اس کے بہت سے دیکھنے والے ہوں اگر اسی کا نام فہم عامہ ہے اور میرے خیال میں ایسا ہی ہے تو فہم عامہ حقیقت کے اس دعوے کی تائید کرتی ہے کہ علم حاصل کرتے وقت میں اپنی ذات سے باہر چلا جاتا ہوں محسوس شے مجھ سے آزاد ہے اور اس کے ساتھ وہ یہ بھی بتاتی ہے کہ میں اپنی ذات سے باہر جانے کی حالت میں ایک ایسی دنیا میں داخل ہو جاتا ہوں جس کے ساتھ میرے نفس کے علاوہ دوسرے نفوس کا بھی رشتہ قائم ہو اور اس لئے یہ مخصوص طور پر حقیقت نہ ہوئی۔ اس نکتہ پر عرضی تصویریت فہم عامہ سے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے۔

چنانچہ اگر ہم اس نتیجے کے فیصلہ کے لئے دبدبان سے مرقعہ کرتے ہیں تو وہ حقیقت کے حق میں کوئی قطعی فیصلہ صادر نہیں کر سکتا، لیکن ہم کو حقیقت کے دعوے کی تصدیق کرنا ہے اور اس کے عیب و ہنر کو وجدانی پہلو سے نہیں بلکہ منطقی پہلو سے دیکھنا ہے۔

۲۲۲۔ کیا ادراک کی حقیقی تحلیل درست ہے ؟

موضوعیت کی حقیقتی تردید کے باوجود معروضی تصویریت ناقص نہیں ٹھہرائی جاسکتی بلکہ

بارثوت سے سکد و ش ہو جائے جدید حقیقت کی اصلیت ہے جو تجربہ کی ایک بہ طرز تو تعبیر ہے  
۲۲۱۔ اس میں شک نہیں کہ یہ وجدانات بھی دیگر وجدانات کی طرح تو ضیح طلب  
ہیں اور ہم کو اس عام خیال کا جائزہ لئے بغیر نہ چھوڑ دینا چاہئے کہ انسان فطرۃ حقیقت کی طرف  
مائل ہے ذرا یاد کیجئے کہ ہر کلمے کا دعویٰ تھا کہ وہ فلسفیوں کے مقابلہ میں عوام کے نقطہ خیال کا  
ترجمان ہے فہم عامہ کا وجدان مستقل اشیاء کے متعلق کیا کہتا ہے؟

میرے خیال میں صرف یہ کہ میں اپنے میں کوئی غیر معمولی تبدیلی کئے بغیر اشیاء میں تبدیلی  
پیدا کر سکتا ہوں اور اشیاء اپنے مشاہدین میں اپنے کو تبدیل کئے بغیر تبدیلی پیدا کر سکتی ہیں۔ جب  
میں کسی اینٹوں کی دیوار یا درخت کی جانب متوجہ ہوتا ہوں تو اس وقت میں خاص طور پر اپنی  
جانب متوجہ نہیں ہوں چنانچہ جب میری توجہ اینٹوں کی دیوار سے اُچٹ کر درخت کی طرف  
جاتی ہے میں اپنی ذات میں کوئی تبدیلی محسوس نہیں کرتا، ذات اشیاء محسوسہ کی رُو میں ایک  
قائم شے ہے یعنی ایسی شے جو ہمیشہ میرے ساتھ رہتی ہے علیٰ ہذا جب میں دیوار سے اپنی توجہ  
ہٹا لیتا ہوں اور کوئی اور مشاہدہ کرنے والا میری جگہ لے لیتا ہے تو وہ اسی دیکھنے لگتا ہے جو  
میں دیکھ رہا تھا یعنی اب یہ دیوار مشاہدین کی رُو میں ایک قائم چیز بن جاتی ہے، اس سے  
معلوم ہوا کہ مشاہدین اور دیواریں ایک دوسرے پر مبنی نہیں لیکن دو امور پر فہم عامہ خاموش  
ہے، ایک تو یہ کہ جب میں اپنی ذات کی جانب متوجہ ہوتا ہوں تو میرے شعور میں کوئی خارجی  
شے نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ درست نہیں اس لئے کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ کسی خاص خارجی شے کو نظر انداز  
کر کے اپنی ذات کی طرف متوجہ رہ سکتا ہوں لیکن یہ صحیح نہیں کہ ان کو بحیثیت مجموعی نظر انداز  
کیا جا سکتا ہے یعنی کل فطرت کو نظر انداز کر دینا میرے اعتبار سے باہر ہے علیٰ ہذا فہم عامہ اس مسئلہ  
پر بھی خاموش ہے کہ خارجی شے جو میرے نفس یا آپ کے نفس کی محتاج نہیں وہ بحیثیت مجموعی  
کل نفوس سے آزاد ہے اور عیسوی ہے ویسی ہی اپنی جگہ قائم رہ سکتی ہے۔

ایک وجدان اس مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ پروفیسر ڈاٹ ہمڈ نے اس کو موضوعیت کے



جوشے بیٹھی ہے وہ کڑی ہے تب بھی میں عمل کر رہا ہوں علم محض ایک شفاف کیفیت کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک عمل ہے۔

لیکن کیا اس عمل سے نئے مرکب میں کوئی تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور کیا یہ امر علم کے مفہوم

کے منافی نہیں ہے

در اصل یہ سوال بڑا پیچیدہ ہو گیا ہے۔ فرض کیجئے کہ کسی نئے کا کوئی عرض مثلاً رنگ محض نفس مرکب کے لئے ہے، چنانچہ دیوار کی اینٹوں کی سرخی، اینٹوں کی ذاتی صفت نہیں ہے۔ اور نہ وہ محض روشنی، رنگ، آنکھ اور دماغ کا ایک مرکب ہے بلکہ دراصل وہ یہ سب ہے اور ان سب کے ساتھ نفس بھی شامل ہے، چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ اینٹوں کی دیوار سرخ ہے تو کیا میرے علم نے خارجی شے میں کوئی تبدیلی پیدا کر دی اور اس لئے اس کی مقررہ تعریف غلط ہو گئی، ہرگز نہیں۔ اس لئے کہ میں ان حالات کے متعلق جو سرخ رنگ پیش کر رہے ہوں کچھ حکم نہیں لگاتا بلکہ رنگ ہو سکتا ہے کہ میرے نفس نے بنایا ہو، (اگر آپ کو یہ لکھی زبان پسند ہو لیکن واقعہ یہ ہے کہ علم رنگ کو نہیں بتاتا، علم کامل تصدیق ہے۔ وہ رنگ جو اس وقت اینٹ میں موجود ہے سرخ ہے چنانچہ تجلیل ستر پا غلط ہے جو جو اس کی موضوعیت کو تسلیم کر کے استنباط کرتی ہے ایسی حالت میں علم خود اپنا بطلان کرتا ہے۔

یہ ملحوظ رہے کہ حامی حقیقت خود اپنے اصول کے مطابق مذکورہ بالا مفہوم میں جو اس کی موضوعیت سے اس معنی کو گریز نہیں کر سکتا کہ نفس وقوع مظاہر کے لئے ایک ضروری شرط ہے اس کو یقین ہے کہ طریق تحلیل، حق کی جانب رہنمائی کرتا ہے، اس لئے اینٹوں کی دیوار، روشنی جس لہر اعصاب اور دماغ کے نظام کی تحلیل جو طبیعیات پیش کرتی ہے، وہ مسلم ہے لیکن اس تحلیل کی رو سے روشنی اور اسی کی ساری سادہ اکائیاں، کیا ہیں؟ ریاضی کے چند حسابی عمل جو اپنی ماہیت میں غیر روشن ہیں حقیقت تاریک ہے۔ اگرچہ اعراض میں اضافہ ہوتا رہا ہے جیسا کہ ارتقاء خارجی سے پتہ چلتا ہے کہ اجزائے لایعجز جی ایک دوسرے سے مل کر مختلف کیفیات پیدا کرتے

وہ صحیح تحلیل پر مبنی ہو۔ معروضی تصویریت بھی اپنی بنا اس واقعہ پر کھتی ہے کہ تجربی علم کے حصول کے لئے نفس کو اپنے سے باہر جانا ہے اور (روشن خیال فلسفیانہ دلیل کی پیروی میں) وہ افسوس کرتی ہے کہ بہت سے حامیانِ حقیقت تصویریت کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ کسی شے کا وجود اس کے علم سے عبارت ہے خود دیکھنے کے لئے اس کی اصلاح کی ہے لیکن ہم اس تحلیل سے اتفاق نہیں کر سکتے جس لحاظ سے معمولی ادراک علم کی ایک الفعالی کیفیت ہے جس میں مستقل خارجی اشیاء ظاہر ہوتی ہیں۔

ادراک میں ذہنی عمل، ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے، محض رنگوں اور صورتوں کی ”موجودگی“ کا نام علم نہیں ہے کسی شے کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمیں اس کا علم ہو گیا اگر ہم اس کے متعلق یہ فیصلہ نہ کر سکیں (مثلاً یہ کہ یہ شے جو سامنے دس فٹ کے فاصلہ پر ہے، ایک دیوار ہے) اور یہ فیصلہ، ایک عمل ہے۔ تجربہ ہمارے اُن سوالات کا جواب ہے جو نفس کا ناسات سے پوچھتا ہے اگر سوال کا عمل ہماری جانب سے نہ ہو تو غم بھی نہ ہو۔ ایک نہ پوچھنے والے نفس کے لئے دیوار کا وجود بھی نہیں، اور ایک ایسے پر لگندہ دماغ کے لئے دیوار کا وجود اُس وقت ذہن نشین ہوتا ہے جب اُس سے ٹکر ہو جاتی ہے اور آگے بڑھنا ناممکن ثابت ہوتا ہے۔

یہی عمل ہے جس سے صحیح اور غلط کا پتہ چلتا ہے رنگ اور شکلیں موجودہ چیزوں کی حیثیت سے ہماری معلومات میں کچھ اضافہ نہیں کرتیں اور اس لئے اُن کے غلط یا محض خیالی ہونے کا امکان نہیں ہے میں کبھی غلطی کا مرکب نہ ہوں گا اگر میں اپنے فیصلہ کو اس قضیہ تک محدود رکھوں کہ فلاں رنگ یا فلاں شکل میرے سامنے موجود ہے لیکن اگر میں یہ کہوں کہ میں بھر کے فاصلہ پر ایک کھڑکی کے شیشہ پر کڑوی میٹھی ہے یا مجھے آسمان پر درلود نظر آ رہا ہے، تو یہ ایک مخالطہ ہے غلطی اس عمل کا نام ہے جس کا موجودات پر اضافہ کیا جاتا ہے۔ میں اُس وقت غلطی کر سکتا ہوں جب میں عمل کروں۔ میری غلطی کی حقیقت میرے علم ہی کے اندر ہے۔ ہر فیصلہ کے غلط اجزا ہمارے ہی بنائے ہوئے ہوتے ہیں اگر دوفٹ کے فاصلہ سے میں صحیح صحیح فیصلہ کرتا ہوں کہ کھڑکی کے شیشہ پر

اس کا رشتہ حیات ہماری فکر سے وابستہ ہے

دوسری، اگر ہم کسی کلیہ کو کوئی مستقل خارجی دیتے ہیں تو پھر سب کو دینا ہو گا اور کلیات کی تعداد بے حساب ہے، ہر ممکن تصور کو عالم خیال میں جگہ ملنا چاہئے۔ ہر نازک خیالی کو ہر موزگانہ کے پہلو میں جگہ دینا ہو گی یہاں تک کہ یہ سب گٹھڑ ہو جائیں گے۔ ایسا عالم خیالی، ہماری فکر کے لئے بالکل بیکار ہے، ہمارے اس ملاطفت کی حالت اس مال گودام سے بھی بدتر ہو جائے گی جس میں نل رکھنے کی جگہ نہ ہو یا پھر اس کی مثال موسیقی کے ایک ایسے کتب خانہ کی ہو گی جس میں لکھی اور نہ لکھی راگ راگنیاں جو کسی آئندہ یا موجودہ آلہ موسیقی پر گائی جاسکتی ہیں، بلکہ جس میں نفس راگوں کے مجرد تصور ضبط تحریر میں لائے گئے ہوں جس میں موسیقی کے لاتعداد و دو خلیل بھی شامل ہوں جو بے جوڑ سمجھ کر ترک کر دئے گئے تھے۔ ایسا لانتہا ذخیرہ اپنے ہمہ گیر سو انتخاب کے کارن بالکل بے کار و بے معنی ہو گا۔ اس سچ و سچ کا عالم کلیات یا عالم جواہر چاہتے جو کچھ بھی ہو۔ مجھے تو ایک جدید طرز کی دیوالا معلوم ہوتی ہے جو افلاطون کی عذر ترانیوں سے بھی محروم ہو یہ تمام ایک انتہائی خام خیالی کی مثال ہے جو حقیقت کے حلقہ بگوشوں کی واقعہ پرتی کا طرہ امتیاز ہے۔

دویم ہمیں نے نفس مطلق پر یہ اعتراض کیا تھا کہ اس میں رطب یا بس سب شامل تصور کر لیا گیا ہے۔ اس کو دنیا کے ہر معاملہ کی تفصیل سے باخبر بننے اور یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ ایسا کیوں ہو رہا ہے۔ یہ تصور ہر یکا معلومات کے گندہ مالہ سے کم نہیں۔ اگر یہ تمام امور نفس کی جانب منسوب کئے جاسکتے ہیں جن کا فرض منصبی انتخاب ہے اور جس کا کام موجودات عالم پر غور کرنا ہے تو ذرا تصور کیجئے کہ عامی حقیقت کے اس عالم جواہر دہائی کا کیا حشر ہو گا جو اس کے خیال میں نفس مطلق کا بدل ہے اور جس سے کوئی شے نہیں چھوڑتی بلکہ سب اس میں شامل ہے۔

۲۲۴۔ کیا حقیقت تک پہنچنے کی راہ بس تحلیل ہی ہے؟

وہ اکائیاں جن تک عمل تحلیل اپنی آخری منزل تحقیق میں پہنچتا ہے یقیناً غیر حقیقی نہیں ہیں۔ عامی حقیقت اس خیال کو بالکل سچا طور پر بے سرو پا بتاتا ہے کہ ہماری فکر کسی شے

رہے ہیں چنانچہ ان امور پر نظر کرتے ہوئے ہم کسی عرض کے متعلق یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ وہ وہاں موجود ہے جب تک کہ ہم واقعات کی دنیا میں کچھ واقع ہونا نہ دیکھیں جس کا اثر کسی عرض کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس معیار پر عمل کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ بہت سے نئے احوال جن کا وجود ارتقاء تاریخی مختلف منازل ارتقاء پر تسلیم کرتی ہے، ان کے وجود کا استناد ہمارے نقطہ خیال سے ہو سکتا ہے ان کے وجود کی لازمی شرط نفس ہی ہے۔ ایسی صورت میں حادی حقیقت مجب گو گو کے عالم میں پڑ جاتا ہے، اس کو یا تو اپنا اصول تحلیل جس کو وہ حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھتا ہے، ترک کرنا پڑتا ہے، یا پھر فطرت میں وہی دورانہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، طبیعیات کی حقیقی دیوار وہ نہیں ہو جو میرے ادراک کی دیوار ہے۔

فطرت میں بہت کچھ نفس ہی کے طفیل سے ہے نفس صرت علم کا آلہ نہیں ہے بلکہ زنجیر علانی کی ایک کڑی ہے۔

۲۲۳۔ تھوڑی دیر کے لئے فرض کر لیجئے کہ احساسات کا وجود مدرک کے باہر ہے اور حرارت اس آگ میں بھی موجود ہے جو ذہن سے باہر ہے، تو ان کلیات کو کیا کہیے گا جو ہمارے ہر علم کی مثال میں جو ہم موجودات فطرت کے متعلق حاصل کرتے ہیں داخل ہوتے ہیں۔

ہم نے حقیقت کے نظریہ خطا کو ماننے سے اس بنا پر انکار کیا تھا کہ ہر فیصدہ میں غلطی کا جزو بدائیت میرا نخی فعل ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو بند ۲۰۷) علیٰ ہذا یہ بھی مسلم نہیں ہے کہ کلیات (قوانین اور اجناس میں محکم ہو کر) یا کسی دائمی عالم بالا کے ساکن ہو کر خارج میں یعنی مفکر کے نفس کے باہر اپنا وجود رکھتے ہیں۔

اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو بہت سرسری اور طبعی ہوئی سی وجہ ہے لیکن چونکہ بہر طور وجہ ہے اس لئے اس کے بیان کرنے سے بھی باز نہیں رہا جاسکتا، وہ یہ ہے کہ کلیہ اس طرح سوچا جانا چاہئے جس طرح کسی مقصد کا قصد کیا جاتا ہے یا تقریباً اسی طرح جس طرح گھورنا، گھورا جاتا ہے چہرہ سے الٹ چہرہ ہی ہوئی تو رسی کا قصور ایک تجرید محض ہے اور تجرید ایک ایسی شے ہے کہ

جن سے مادی فطرت نے ترکیب پائی ہے (غیر جانب دارانہ) اس لئے اپنی آنرہی تحلیل میں وہ بھی اُن بسیط اجزاء اور تجربی پر مبنی ہونا چاہئے جن کا طبعیات نے انکشاف کیا، لیکن کیا ایسا ہوا جو۔

نفس کا بسیط عنصر یعنی ماہیت میں ایسا ہونا چاہئے جیسے احساس کسی رنگ کا نشان یا عصبی جھٹکا۔ لیکن یہ امور طبعیات کا فتویٰ صحیح ہے نہایت عجیبہ اعمال کا نتیجہ ہیں، کہا جاتا ہے کہ ایک مرکب علت بسیط نتائج نہیں پیدا کر سکتی۔ تو کیا یہ ہمارا خیال صحیح نہیں کہ رنگ کا نشان بسیط ہے یا پھر ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ نفسی تحلیل کے بسیط عنصروں اور طبیعی تحلیل کے بسیط عنصروں میں فرق ہے؟

یہ دونوں نفس حقیقت کو پریشانی میں ڈالنے والی ہیں لیکن بہر حال آخر الذکر ناگزیر معلوم ہوتی ہے۔ یہ بالکل ناممکن ہے کہ طبعی تحلیل کی آنرہی اکائیوں یعنی برقیوں (ELECTRONS) کو ہم ذہنیت کے عناصر بتا دیں چنانچہ یہ نظریہ کہ نفس بسیط غیر جانب دار عناصر کے مجموعہ کی ایک مادی تراش ہے قطعی طور پر اس نظریہ کے منافی ہے کہ تحلیل حقیقت نام ہے۔

۱۲۲۔ ان حالات میں غالباً، صلاح نیک یہی ہے کہ ہم نفس کے اس تصور کو خیر باد کہہ دیں کیونکہ مسٹر رسل کے مخصوص نظریہ کو چھوڑ کر فطرت انسانی کا یہ نظریہ سب نظریوں کے مقابلہ میں زیادہ سترگی اور ناقص معلوم ہوتا ہے ایک اور خرابی یہ ہے کہ یہ نظریہ حقیقت کے دیگر بنیادی اصول کے منافی بھی ہے اس لئے کہ نفس اور موجودات کی ایک دوسرے سے آزادی اور علیحدگی اس وقت خاص طور پر نمایاں ہوتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں جیسا (ہند ۲۰۶) میں مذکور ہوا کہ ایک ہی نفس کا سابقہ مختلف موجودات سے اور ایک ہی موجود کا سابقہ مختلف نفوس سے پڑتا رہتا ہے اور جبکہ نفس دراصل یکساں حال پر قائم رہتا ہے موجودات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے، ہو سکتا تھا کہ نفس میں باتوں کو جو حافظہ میں ہیں یا ہمارے جسمانی احساسات میں جو (حقیقت کے نقطہ نظر سے) نسبتاً استقلال کے مستقر اور آزاد و مستقل اشیا کا مرکز ہیں، چھوڑ کر اور کسی حیثیت سے استقلال کا خائبہ نہ ہو اس قسم کی اشیا کو نفس سے خارج کر دینے کے بعد نفس کے اندر پھر ایک دوسری چیز تسلیم کرنا ہوگی۔

کی ساخت کے اندر جس قدرستی جائے گی اتنا ہی ہم حق کے قریب ہوتے جائیں گے۔ ابزالاتجربہ  
بشرطیکہ ہم ان تک پہنچ سکیں بے شک قابل لحاظ ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ بنا پر کامل  
اور قطعی ہیں۔

اگر مستقل بالذات اشیا ہیں تو کیا ہم اس واقعہ پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئیں کہ فلاں  
فلاں ایک ہی نوع کی اشیا ایک ہی سانچہ میں ڈھلی ہوئی ہیں اور ان کے اخذ کے متعلق مزید  
تفتیش کی ضرورت انہیں۔ جدید عامیان حقیقت نے کونیات میں کوئی نمایاں تحقیق نہیں کی جو  
لیکن جو کچھ انہوں نے اب تک کیا ہے وہ یہ ہے کہ ان چھوٹی لمبھوٹی مخلوقات کو نسبتاً سادہ تخلیقی  
عمل یا کسی اور قوت کے نکل حمایت کی جانب منسوب کیا ہے جیسے پروفیسر الگزنڈر کارڈیاہی  
مکان و زمان۔

۲۲۵۔ اس خیال کے خلاف حقیقت کا احتجاج بالکل حق بجانب ہے کہ علاقہ صرف داخلی  
ہوتے ہیں جو ان اشیا میں جن کے وہ علاقے ہیں کوئی تغیر نہیں پیدا کرتے۔ حرکت تبادلاً قائم مقامی  
کائنات میں خارجی علاقے پر مبنی ہیں۔ جہاز بندرگاہ سے روانہ ہوتا ہے اور دوسری بندرگاہ میں  
جیسا تھا ویسا ہی لنگر انداز ہوتا ہے۔ اس کے بندہ میں جی کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

لیکن ہر خارجی علاقہ کے ساتھ ایک داخلی علاقہ بھی ہوتا ہے، ایک اینٹ کے لئے یہ مادی  
ہے کہ وہ دوسری اینٹ کے پہلو میں ہے یا اس کے اوپر ہے لیکن یہ کہ وہ مکان میں ہے اور دوسری  
اینٹ کے پہلو میں ہے یا اس کے اوپر ہے اور یہ امر کہ وہ مکان میں ہے اور دوسری اینٹ کے  
پہلو میں یا اوپر ہونے کا اسکان اپنے اندر رکھتی ہے ایک قابل لحاظ امر ہے۔ خارجی علاقہ داخلی علاقہ  
کی تفصیل ہے۔ داخلی علاقہ ناگزیر ہیں اور انہی سے کائنات کی شیرازہ بندی ہوتی ہے۔

۲۲۶۔ اگر حقیقت تک پہنچنے کی راہ ملتی تحلیل ہی ہے تو کیا اس کا متقاضی ہے کہ اس کے  
ذریعہ سے سادہ اور بسیط اجزاء تک رسائی ہو سکتی ہے اور اگر ہم ایک شے کی تحلیل مختلف طور پر  
کریں تو آخر میں ہم ایک ہی سے اجزاء تک پہنچیں گے مثلاً نفس چونکہ اسی قسم کے عناصر کا مرکب ہے

جو اس میں شامل ہے یعنی کائنات۔

افلاطون کے اخلاف میں، افلاطونی خاندان کے شجرہ کی ایک شاخ حقیقت کی طرف جلی جن میں فلاطینس اور اسقوٹس ایڑیگینا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے اسی نتیجہ پر پہنچ کر کلیات کی حقیقت سے ایک نوع کی وحدت وجود کا استخراج کیا جس نے آئندہ جہل کر تصوف، باطنیت یا سریت کی شکل اختیار کی یہ تمام مفکون حامیان حقیقت جدید کے ہم خیال ہیں۔ وہ ایسے فنیوں سے جیسے نکل نفس ہی نفس ہے، سخت بیزار ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ وحدت سے گمراہ کرنا چاہتے تھے، بلکہ اس لئے کہ وہ عجلت پسندانہ عبارت آرائیوں سے فطرتہ بگمان ہیں۔ زمانہ حال کے تمام علم برداران حقیقت، اگر اپنے مسلمات پر قائم رہیں، تو اگر بس غلطی نہیں کر رہے ہوں، حقیقت کے جامہ میں بیرو سریت ہی ہیں، کیوں کہ ان کو وہ وحدت خیال جو منطق تصورات میں تلاش کرتی ہے، ابعد الطبیعیاتی وحدت میں بھی ملتی ہے۔

۲۴۰۔ اب رہی اخلاقی دشواری، اس میں شک نہیں کہ کائنات میں خیر و شر کا باہمی تعلق ہر حامی حقیقت کو اس فلسفہ سے بے اعتقاد بنا دیتا ہے جس کی تان واجب الوجود کی مطابقت ہستی پر ٹوٹتی ہے۔

حقیقت خیر و شر کو دو متضاد اوصاف کی حیثیت سے جو ایک دم سے خارجی علاقہ رکھتے ہیں تسلیم کو کافی ہے، شر، شر ہے اور خیر، خیر، خیر ایک انسانی معاملہ ہے جو انسانی کوششیں اور انسانی آلات کے ذریعہ معرض ظہور میں آتا ہے۔ شر کی بیخ کنی کرنے کی ضرورت ہے، نہ کہ اس کے لئے صفائی پیش کی جائے۔ یہ جنگ بھی انسان کے سر پر ایک بڑی ذمہ داری ہے۔ مناسب طریقہ تحقیق سائنسی تحلیل ہے نہ کہ دعائیں مانگنا۔ حقیقت کا نظام اخلاقیات، مسلک انسانیت ہی ہو سکتا ہے۔ (جس کے مطابق انسان ساری کائنات کا مرکز تصور کیا جاتا ہے)

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ شر، شر ہے۔ شر کو فریب نظر کہنے سے کوئی فائدہ نہیں، شر کا دھوکا بھی ضروری ہے۔ سوال صرف یہ ہے کہ آیا شر، شر ہی ہے کچھ اور تو نہیں یعنی ہر خیر سے قطعاً

یعنی نفسی حرکات و اعمال جن کا ہم ذکر کر رہے تھے۔

۲۲۸۔ لیکن ہیں اپنے اس بعد دوسرے ہر جو طریق تحلیل پر ہے کچھ ترسیم کرنا ہوگی۔ اس لئے کہ دنیا میں بعض اشیا ایسی ہیں جو بسیط بھی ہیں اور مرکب بھی۔ ایک نقطہ نظر سے بسیط ہیں اور دوسرے نقطہ نظر سے مرکب۔ رنگ کا نشان اسی قسم کی ایک شے ہو سکتا ہے اور نفس اسی قسم کی دوسری شے ایسی اشیا میں تحلیل کو حقیقت کا ایک حصہ ہی حاصل ہو سکتا ہے اور دوسرے حصے اور شاید اہم حصے فرد گذاشت ہو جانے کا اندیشہ ہے نظر پر تحلیل کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ ثابت کو ایک ہی سمت میں تلاش کرتی ہے یعنی خوردبین کی سمت میں لیکن واقعہ یہ ہے کہ کائنات کی بسالطین غالباً دو قطبی ہیں چنانچہ یہ ممکن ہے کہ کل کائنات اپنے حصوں کے خارجی طاق کو اپنے دائرہ میں رکھتے ہوئے اور اجزا میں انتشار و آزادی ہوتے ہوئے، اسامی وحدت و ملت بھی رکھتی ہیں۔

۲۲۹۔ کیا یہ معنی ہے کہ اشیا کے درمیان وحدت، اگر اشیا کے درمیان وحدت ہو سکتی ہے ایک غیر متعلق اور بے معنی خصوصیت ہے بالخصوص کیا خیر کے متعلق تصویریت کا تصفیہ غیر اخلاقی ہے؟

حامی حقیقت کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ کل کے نفس طلق کے اندر شامل ہونے سے کوئی واقعی مسئلہ حل نہیں ہوتا لیکن یہ ایک جائز سوال ہے کہ آیا ہم وحدت کو تسلیم کرنے سے باز رہ سکتے ہیں اور آیا حقیقت اس کی مقتضی ہے یا نہیں، کیونکہ کلیات، خواہ ان کی دنیا علیحدہ ہو، اور یا وہ موجودات یا ہمارے فکر میں ہوں، جو کچھ ہو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایک نظام کے حامل ہیں وہ کوئی بریشان اور منتشر میوولی نہیں ہیں جنس میں انواع شامل ہوتے ہیں اور ایک جنس اعلیٰ ہوتی ہے جس میں سب اجناس شامل ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کلبہ اعلیٰ امتیازی نفسین سے خالی ہو، لیکن وہ بے معنی نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس کے معنی ”وہ ہے“

لے ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات۔



ہے تحلیل صاف بتاتی ہے کہ وہ جدا جدا ہیں۔ ماضی ماضی ہے۔ اگر حال اور ماضی کے درمیان محض خارجی علاقہ ہے تو موت کے بعد ہر مبتلا مصیبت کا حساب کتاب بند ہو جانا چاہئے اور اس کی مصیبت کا خاتمہ ہو جانا چاہئے۔ کائنات کے کسی شر کا قرضہ اس کے ذمہ باقی نہیں رہتا جسے اس نے بیباق نہ کر دیا ہو۔ چنانچہ ہمیں اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک سب مصیبت زدہ موت کے گھاٹ اتر جائیں، اس وقت شاید کائنات سارے شر و کجی کا کبھی بچا یہ سن کر ہلے منہ سے فوراً نکلتا ہے کہ یہ قانون کی منطق ہے حقیقت کا منبع اس سے صاف صاف ابھار کرے گا، وہ غیر مغلوب شروں کے میزان سے نفس مطلق کے قرضہ میں اضافہ کر کے واجب الوجود کی بے بسی کی ایک طرح شہادت بہم پہنچاتا ہے لیکن اس نظریہ کے تحت میں وہ گذشتہ شروں کی ذمہ داری اپنے سر اوڑھ رہا ہے، وہ ماضی کو حال کا زمرہ حصہ سمجھ رہا ہے، اور زمان کی تقسیم کا قائل نہیں معلوم ہوتا۔ وہ زمان کے اجزائی کڑیوں سے ایک اخلاقی سلسلہ بنا رہا ہے۔ اس کے نفس کی وحدت پرستی ایک ایسی شے بنا کر کھڑی کر رہی ہے جسے نہ کرنے کا الزام وہ قادر مطلق پر لگا رہا ہے لیکن ایسا کرنے میں اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ غیر مغلوب شرور کا معاملہ نہایت باہوس کن ثابت ہوگا اگر ہم نفس مطلق کا وجود تسلیم نہ کریں جو انسان کی تسلیم و رضا کی سرحد سے باہر ایک اخلاقی سلسلہ کا خالق اور اس امر کا ضامن ہے کہ بظاہر داستان کا خاتمہ حقیقت میں خاتمہ نہیں ہے۔ غور کیجئے تو حقیقت اور دہریت سے یہ لازم آتا ہے کہ اکثر شرور قلب ماہیت ہوتے بغیر رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تاریخ اور کائنات کی نفسی وحدت کا تصور اگر وہ صحیح ہے تو کوئی غیر اہم اور ناقابل توجہ بات ہے اور یقیناً غیر اخلاقی نہیں ہے۔

۲۳۱۔ چنانچہ استدلال فی الحال اپنی جگہ قائم ہے۔ ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ حقیقت نے کوئی مدلل نظام بالحد الطبعیات بہم پہنچا دیا۔ اور میرے خیال میں کسی مدلل نظام کی بنائیں کے

لے فلسفہ کی جدید تحریکوں میں فلسفہ تاریخ کی تحریک ہے اور تاریخت (HISTORICITY) اس کا ایک محرکہ آواز اور نہایت دلچسپ تصور ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک نفس انسانی کا ایک جز ضروری تاریخی بھی ہے اس تحریک کے علم ہزار

خارج یا یہ کہ شر کچھ اور مکی اور نئے کا بزدلی ہو سکتا ہے اور اس حیثیت سے کوئی دوسری صفت اپنے اندر پیدا کر سکتا ہے۔ برائیاں، اگر کئی کل میں شامل ہو جائیں، تو اکثر ان کی قلب ماہیت بھی ہو جاتی ہے۔ مثلاً خطرہ جو ہر فہم کے لئے لازمی ہے (ایک خوشگوار محرک کا کام بھی دیتا ہے۔ کسی ڈر یا لغزش قدم کو جب ہم یاد کرتے ہیں تو بجائے افسوس کے ہمیں بے ساختہ ہنسی آتی ہے۔ اس طرح جذبات کی قلب ماہیت ہمارا آئے دن کا تجربہ ہے، یہ کوئی نظر یہ نہیں بلکہ ایک امر واقعہ ہے اور اس کو غیر اخلاقی کہنا سخت حماقت ہے۔

غیر ضرر ہمارے تجربہ میں اگر ایک دوسرے سے الگ اور مستقل وجود نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ نہایت غیر محسوس طریقہ سے تجربہ کرنے والے انسان کے ہر تجربہ کے ساتھ خود بھی متغیر ہوتے رہتے ہیں اور چونکہ انسان دوران تجربہ میں وقت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے تو ضرر کے کیفیات بھی یکساں نہیں رہتے۔ سفراط کے بیروں سے بیڑیاں کاٹی جاتی ہیں اور وہ ہندلیوں پر ہاتھ پھیر کر تعجب کرتا ہے کہ کیا کسی تکلیف سے نجات پانے سے زیادہ کوئی اور بھی راحت ہو سکتی ہے لیکن درود جس کو ہر شخص راحت کی قیمت قرار دینے کے لئے تیار ہے وہ ضرر محض نہیں ہے۔ وہ شر کے گنا کچھ اور بھی ہے کسی کو رنجیدہ نہ کہو، سولن کے اس قول میں اس اصلاح کی ضرورت ہے: جب تک وہ مر نہ جائے یعنی جب تک اس کی حیات کا پورا افسانہ ہم جان نہ جائیں۔

لیکن فرض کیجئے کہ ہم نے اس کی داستان حیات بھی جان لی اور فرض کیجئے کہ اس کی داستان بھی، جیسا عام داستانوں کا قاعدہ ہے، مصیبت، توہین اور ظلم پر ختم ہوتی ہے۔ جس کی داد کسی نے نہیں کی اور فرض کیجئے کہ اس کے مصائب کبھی راحتوں میں تبدیل نہیں ہوئے تو یہ ضرر شر محض کی مثال ہوگی۔ اس کے علاوہ اسے کچھ اور نہیں کہا جاسکتا۔ چنانچہ حقیقت کا یہ دعویٰ بے جا نہیں کہ شر میں قلب ماہیت کی محض صلاحیت سے کائنات کے درد کا دماں نہیں ہوتا، تا وقتیکہ واقعہ اس کی قلب ماہیت نہ ہو جاتی ہو۔

اس تقدیر پر ہم تقاس کرتے ہیں کہ حقیقت کے نقطہ خیال سے ہر لمحہ دوسرے لمحہ سے مختلف

# نوع ہفتم

## سریت

## باب

## سریت

”جو ذات واحد سے جدا ہے، وہ غم جوہری سے ہمیشہ تڑپتا رہے گا۔ جلال الدین

”دیوتاؤں، خدا سیدوں اور خوش باش انسانوں کی زندگی یہ ہے۔ مکروہات دنیوی

سے آزادی، اور تنہا کی تنہا ذات کی جانب پرواز۔<sup>فلاطینس</sup>

۲۳۲۔ ہماری حقیقت پرستی، موجودات عالم کو تحلیل کی آنکھوں سے دیکھتی ہے۔ کہہتی

ہے ”چونکہ تم عقل کے حلقہ بگوش ہو۔ اس لئے، تم کو عقل کے نتائج ماننا چاہئے، جو اہر اور

عناصر کثرہ کائنات کے حقائق ہیں۔ وہ نہ ایک دوسرے پر مبنی ہیں اور نہ اپنے مدبر کے

تصویری اپنے وحدت وجود کے تصور میں مست ہے اس لئے کہ وہ تجلیلی فہم کی تحقیقات

کو قطعیت سے محروم سمجھتا ہے۔

ہمارے اندر تصویریت کا ایک اور بھی نکتہ چیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ حامی تصویریت

سب سے زیادہ تحلیل کا مرکب ہے۔ کیونکہ (باہمہ ادما و وحدت) وہ اپنی ذات میں اور

موجودات میں، اپنے نفس میں اور دوسرے نفوس میں نفس مطلق میں اور کائنات کے دیگر

نفوس غیر مطلقہ میں تفریق کرتا ہے۔ اس کا مرکز ایمان مزدور وحدت وجود ہے۔ اس کا اعتقاد

ہے کہ تمام نفوس و موجودات، غرض کہ دنیا و مافیہا کا دار و مدار اس ایک نفسِ اعظم ہی پر ہے۔

تھیں اصول، خارجی علاقہ اور مدرک اور مدرک کے باہم آزاد اور مستقل ہونے پر کبھی بھی نہیں جاسکتی۔  
 یاس ہمہ اس میں شک نہیں کہ حقیقت فلسفہ کی ایک بہت بڑی خدمت انجام دے رہی ہے  
 تصویریت کی پہل بھاری اور غیر معتدل سادگی کا اُس نے خاتمہ کر دیا ہے۔ اسی کے ساتھ اُس نے  
 متعدد نئے مسائل بھی پیش کر دیے ہیں مثلاً وہ خارجی علم ہر زور دیتی ہے۔ اُس نے دنیا کی واقعی  
 پیچیدگی کی جانب بھی متوجہ کر دیا ہے اور منطقی توجیہ و توضیح کی تکلیف گوارا کئے بغیر ہر شے کو نفس  
 کی جانب منسوب کر دینے کو حاکمیت قرار دیا ہے اُس نے ہر مسئلہ کو ایک ہی قاعدہ کے ماتحت حل کرنے  
 کی کاہلانہ عادت کی اصلاح کی ہے اور مفکرین کی ہمت افزائی کی ہے کہ وہ انفرادی طور پر ہر  
 کائنات کے گونا گوں مسائل پر فکر کریں گویا کائنات کی عادات جاریہ یہ مقامی ہیں اور چہ چہ  
 پر فطرت کو اپنا مکمل کھیلنے کی پوری آزادی ہے اور پھر ابھی حقیقت کا کام ناممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا ایک نتیجہ یہ ہو گا کہ دہریت ایک نئے روپ میں دنیا کے  
 سامنے آئے گی۔ دنیا کو نفس سے باہر نکال لینے کا ایک فائدہ یہ ہو گا کہ پھر عامی غیبت کو کائنات  
 اسی میں نفس کی جھلک نظر آنے لگے گی نفس کی صفات اور کلیات کا ہر نو کائنات میں نظر آئے گا  
 حقیقت تصویریت کا مقابلہ تصویریت کے حوالوں سے کرتی ہے، اس کو مادی جوہر کی برطرفی مسلم ہو  
 کائنات کی غیر جانب دار مہتیاں، غیر جانب دار نہیں رہ سکتیں۔ کائنات کی صورت شکل تجربہ  
 سے اس قدر طبعی جلتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس کے اندر بھی کوئی ایسی ہی قوت کار فرما ہے جو ہمارے  
 افکار کا مایہ خمیر ہے۔

حقیقت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ قاعدہ تحلیل کی گزیدگی میں یہ بھول جاتی ہے کہ انسان کا آلہ  
 علم دوامی (BI-FOCAL) ہے جس کا کائنات کے لئے جہان مرکب بسیط بھی ہو سکتا ہے، نہایت  
 مناسب آلہ ہے حقیقت کا ایک نقطہ ماسک تو ٹھیک ہے لیکن دوسرا ٹھیک نہیں۔ اگر کائنات کچھ رُخ  
 ایسے ہی ہیں جو اہل ہوش و خرد سے پوشیدہ لیکن مصدوم ہیں تو ظاہر ہے کہ عامی حقیقت کی  
 آنکھوں سے وہ ادھمل ہی رہیں گے۔ دوسرے ماسک کا نام سریت ہے۔

وہ دیکھنے والے کو اپنی ذات سے کوئی تعلق نہ ہے نہیں معلوم ہوتی اس لئے دیکھنے والے کے بیان سے زبان عاجز ہے۔ اس لئے کہ انسان اس شے کی تعریف ایک غیر کی حیثیت سے کس طرح کر سکتا ہے، جبکہ وہ اس کی ذات کے ساتھ متحد نہ ہے

(فلاطینس اپنا کفر ششم باب بندہ ۱)

حقیقت موصوع و معروض میں تفریق کرتی ہے۔ تصورات معدومات کو موصوع کا جوہر قرار دیتی جو سہریت کا دعویٰ ہے کہ موصوع و معروض اصل میں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو اور آپس میں ایک جاں ہیں۔

۲۲۔ کثرت استعمال کی وجہ سے سہریت فلسفہ دوسری اصطلاحوں کے مقابلہ میں غلط فہمیوں کی زیادہ منہل ہے۔ سہریت فلسفہ کا ایک نقطہ اہم ہے، اُسے غیر نجات اور توہمات سے نہ ملانا چاہئے اور نہ اسے روحانی تحقیقات یا نفسیات کے پوچھنے بعد کی تسبیح سمجھنا چاہئے علیٰ ہذا وہ کوئی بہم مذہب، یا افشار راز کی کوئی پراسرار کاوش بھی نہیں ہے۔

سہریت کا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ ہماری انتہائی ذہنی کوششوں کے باوجود انکشاف حقیقت میں کچھ کسر باقی ہی رہ جاتی ہے۔ اس منہلی سے بچ بچنے تو اس کا رشتہ ضعیف الاعتقاد کے مقابلہ میں تشکیک اور لا اوریٹ سے زیادہ قریب کا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ ایک سری باطنی یا صوفی ایک محرم یا زہوتا ہے، جو روایات و عقائد اپنی آنکھوں سے دیکھتا لیکن بیان کرنے سے قاصر ہے۔ قدیم یونانی پراسرار جماعتوں کے ممبروں کی طرح، ابا بعد الطبعیاتی حقائق کا تجزیہ ڈراما دیکھنے کے بعد، سہریت کے لبوں پر ہم سکوت لگ جاتی ہے جس کی وجہ اس کی لاطنی نہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ بیان کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ (انگریزی لفظ مسئلہ ہم سے مشتق ہے جس کے معنی کسی بات کو جانتے ہوئے، چسپ رہنے کے ہیں)

اگر ہم غور کریں تو دیکھیں گے کہ سہریت کا طریق تحقیق وہی ہے جو وجدانیت کا، لیکن ایک منزل اور آگے بڑھا ہوا سماوی سہریت یا وجدانیت دشواری کے جو اسے اپنا اعتقاد یا اپنا

لیکن دیگر نفوس محدودہ وغیرہ مطلقہ آزاد ہیں اور ان کو اپنے وجود و عمل کے استقلال و آزادی کا احساس ہے اور قدر ہے۔ علاوہ ازیں فطرت ایک مشترک اور سب سے جداگانہ شے ہے۔ ان سب امور سے شبہ ہوتا ہے کہ عامی تصویریت مکمل طور پر وحدت وجود کا قائل نہیں اس لئے کہ وہ اپنا رشتہ جب حقیقت سے جوڑتا ہے تو عقل ہی سے کام لیتا ہے جس کو وہ آخری لفظ سمجھتا ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ وہ علم جسے ہم معروضی کہتے ہیں وہ بعض حیثیات سے ناقص ضرور ہو اور اس میں مغائرت کا پول ضرور ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خبرات اور فیاضی کے امور میں ہمارا معروضی علم واقعات کے لحاظ سے بالکل ٹھیک ہو لیکن اس کی اہمیت ہماری نظروں میں کچھ نہ ہو یعنی وہ معاملہ کی روح سے بیگانہ ہو۔ کاروبار کے انتظام میں باقاعدہ ٹریننگ کسی شخص کو ایک کامیاب منتظم نہیں بنا سکتی۔ وجدان بھی بسا اوقات باوجود اپنی زندہ محسوسات پر ہمدردانہ اور کلی اہم استعمال کرنے کے محسوسات کو مد رک سے مختلف سمجھتا ہے۔ علیٰ ہذا تصویریت باوجود ان تمام وجدانات کے جو اس تک ہماری رہبری کرتے ہیں ہمیں غیر مطمئن اور غم بھوری سے تڑپتا چھوڑ دیتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے وجدان کے آگے بھی کوئی اور منزل ہے جہاں پہنچ کر دوسری کا احساس غائب ہو جاتا ہے اور مد رک اور مد رک کا مد رک، یک جان و قالب ہو جاتے ہیں۔ فلسفہ کی اس آخری نوع کا یہی نظریہ ہے جو بخلاف حقیقت، وحدت حقیقت کا سبق دیتی ہے، اگر حقیقت واحد شے ہے تو اس کا صحیح علم ہمیں اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم اپنے تئیں اس میں جذب کر دیں یعنی جب علم کے معروضی مفہوم جو من و تو امتیاز پیدا کرتا ہے ختم ہو جائے۔

”دیدار حق یا اس کے بعد کی کیفیت عقل و ہوش سے مختلف شے ہے، وہ عقل سے

زیادہ عقل سے پہلے اور عقل کے بعد ہے۔ اس ضمن میں مائتہ بصر کا تذکرہ ہی نہ ہونا چاہئے

اس لئے کہ جو دیکھا جاتا ہے اگر ناظر و منظور کو بجائے ایک دو ہستیاں فرض کر لیا جائے۔

کر رہا ہوں تو بچ بچہ تو ہم سب میں فی الجملہ سریت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ اہر سریت اور کچھ نہیں تو کم از کم ہم کو یہ بتا سکتا ہے کہ کیا حقیقت نہیں ہے۔ اور یہ کہنا چاہئے، افشار حق کا ایک باواسطہ طریقہ ہے۔ مثلاً

”وہ عقل جس کا عقل کیا جاسکے، عقل دائمی نہیں ہے، وہ اسم جو موسوم ہو سکے وہ اسم ازلی نہیں ہے، وہ جس کا کوئی نام نہیں وہی آسمان زمین کا اخذ ہے.....“

”ایک دھڑے میں تیس تیلیاں گتی ہیں اور وہ جہاں عدم پر یعنی دھڑے کا سورخ اسی پر پڑنے کے کارآمد ہونے کا سارا دار و مدار ہے۔ مٹی سے ایک برتن بنایا جاتا ہے لیکن وہ جو اس کا عدم ہے یعنی جوت یا خلا، اسی پر برتن کے کارآمد ہونے کا سارا دار و مدار ہے۔ مکان میں دروازے اور کھڑکیاں کاٹ کر ہم مکان بناتے ہیں اور وہ جو اس کا عدم ہے یعنی گنجائش و مسکنیت، اسی پر مکان کے کارآمد ہونے کا دار و مدار ہے۔“

”ہم تاؤ (حق) کی طرف دیکھتے ہیں اور وہیں کچھ نظر نہیں آتا۔ اس کا کوئی رنگ نہیں، ہم تاؤ کو کان لگا کر سننے ہیں، اس کی کوئی آواز نہیں، ہم تاؤ کو ٹٹولتے ہیں لیکن وہ ہمیں کہیں ہاتھ نہیں آتا۔ اس کا کوئی جسم نہیں، ہمیشہ! ہاں ہمیشہ! تاؤ بے اتم نشان رہتا ہے، اور بار بار عدم ہی کی جانب واپس آتا ہے۔“

”کائنات کی سب سے کمزور چیز، سب سے مضبوط چیز بر غالب آتی ہے (جیسے پانی چٹان پر غالب آتا ہے، عدم ہی حقیقت کا دل ہے۔ اسی سے میری سمجھ میں عدم اور مائے فائدے آنے ہیں اور خاموش رہنے کا سبق ملتا ہے۔ تاؤ کبھی ادما نہیں کرتا لیکن وہ سب کچھ جو ہونا ہوتا ہے ہوتا ہے۔ ان ہوا کچھ باقی نہیں رہتا یہ راغوزا تاؤ نے کلک مصنف لاؤتے)

۲۳۴۔ اب ہم سریت کی مختصر تصویریں پیش کر سکتے ہیں۔

(۱) حقیقت واحد ہے وہ ایک ایسی وحدت مطلق ہے جو تمام ذری اور کثرتی مسائل با بعد الطبیعیات

روایا بیان کرنے میں پیش آتی ہے وہ مطلق خاموشی کے اصول پر کاربند نہیں ہے حالانکہ صورت حال کا قدرتی تقاضا یہی ہے۔ لائنوں سے، چین کا مشہور عامی سریت اپنے نتائج تحقیق یوں بیان کرتا ہے:

جو جانتا ہے وہ بولتا نہیں

جو بولتا ہے وہ جانتا نہیں

اس لئے عارف اپنا منہ اور اپنے حواس کے دروازہ بند رکھتا ہے۔

خاموشی، ایک فطری طریقہ ہے۔

ہاں ہمہ لائنوں سے کہنے سننے سے اپنے خیالات ایک مختصر سی کتاب میں قلم بند کئے ہیں جس کا نام "تاؤتے کنگ" ہے۔ اکثر حامیان سریت نے اپنے اسرار کو ظاہر کرنے کی کوشش سے دریغ نہیں کیا ہے لیکن ان کے بیانات، برہانی نقطہ نظر سے (جیسا ہونا چاہیے) چیتان، معنوں اور متناقض اقوال کا مجموعہ معلوم ہوتے ہیں، اہل سریت کا پیرایہ بیان بالعموم اشارات، کنایات اور تمثیلات ہوتا ہے تاکہ وہ بیان میں آجائیں جو تصورات کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ چنانچہ ولیم بلیک، ڈائنٹ، جیکب بورنیے (جرمن سری ۱۵۵۷ء تا ۱۶۲۷ء) دیوئیس ممبر یونانی عدالت عالیہ (جو بین سو عیسوی صدی کے ایک گمنام مصنف کا فرضی نام ہے) ان سب کی سریت پر تمام لافانی تصنیفات سے مثلاً فلاطینس کے "آنیاد"، براسراتاؤتے کنگ، (جس کا انگریزی میں ترجمہ کرنے کی ہر سال کوشش کی جاتی ہے) ظاہر ہوتا ہے کہ بیروان سریت اپنی مسمیٰ میں حق بہ جانب ہیں، کیونکہ ہماری میکائلی تصورات کی لغت کے مطابق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمارے تجربہ میں خود ایک گونہ تناقض ہوتا ہے، اور حق کو بیان کرنے میں جو تناقض معلوم ہوتا ہے، اس کے معنی وہی خوب اچھی طرح سمجھ سکتا ہے جسے مشاہدہ حق نصیب ہو چکا ہو۔ ماہر سریت ہی دوسرے ماہر سریت کی بات ٹھیک ٹھیک سمجھ سکتا ہے۔ اگر میں غلطی نہیں

لے کتاب جو دو فردوں پر مشتمل ہے۔



”ذرا ادھر آؤ۔ تمک کی ایک چٹکی پانی میں ڈالو اور کل پھر مجھے پاس آنا۔ وہ جب حکم بجا لایا تب اس سے کہا گیا: ”وہ تمک جو کل تم نے پانی میں ڈالا تھا، مجھے لا کر دو۔“ اس نے تلاش کیا مگر کہیں نہ ملا۔ اچھا اس طرف سے چکھو کیا ذائقہ ہے۔“ ”نہیں۔“ ”درمیان سے چکھو کیا ذائقہ ہے۔“ ”نہیں۔“ ”اچھا اس طرف سے چکھو کیا ذائقہ ہے۔“ ”نہیں۔“ اچھا اب اسے چھوڑ دو اور میرے پاس بیٹھ جاؤ۔“ اس نے تعمیل کی۔ فرمایا: ”تمک فنا نہیں ہوا دوا اب بھی موجود ہے۔“ پھر فرمایا: ”سچ ہے تو بھی جہم کے اندر دوا جب ابوجو کو نہیں دیکھ سکتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ ہے۔ وہی لطیف جو ہر کائنات کی ماہیت ہے۔ وہی حق ہے، وہی رُوح ہے، وہی توبہ ہے۔ اے، سویت کیت۔“

”اگر کوئی اس درخت کو جڑ سے کاٹ لے تو اس میں سے قطرے نکلتے ہیں اس لئے کہ وہ جاندار ہے۔ اگر درمیان سے کاٹا جائے تب بھی قطرے نکلتے ہیں۔ چونکہ وہ جاندار ہے اگر اس کو بچنی پر سے کاٹا جائے تب بھی قطرے نکلتے ہیں۔ وہ اپنے ریشہ ریشہ میں حیات جاں بخش ہے لہٰذا بڑے لیکن اگر حیات اس کی ایک شاخ سے مفارقت کر جاتی ہے تو وہ سوکھ جاتی ہے چنانچہ تجھ کو سمجھنا چاہئے کہ یہ جہم مزار تہا ہے جبکہ جینے والا جیتا رہتا ہے لیکن جینے والا جو کبھی نہیں مزار۔ یہی لطیف جو ہر کائنات کی ماہیت ہے۔ وہی حق ہے۔ وہی رُوح ہے۔ وہی توبہ ہے۔ اے سویت کیت۔“

۲۳۵۔ سریت کی تاریخ بڑی طویل ہے وہ دراصل حقیقت اور تصویریت سے بہت زیادہ قدیم ہے۔ کوئی زمانہ جس میں زمانہ حال بھی شامل ہے سریت کے نایندوں سے خالی نہیں رہا ہے۔ چین سے شروع ہو کر یہ مسلک اپنی انتہائی نقطہ ترقی پر ہندوستان میں پہونچا۔ برہمنیت اور ویدانت اسی کی مختلف شکلیں ہیں۔ بحیرہ روم کی وادی میں قبل مسیح چھٹی صدی سے سریت نے غیر معمولی ہر دلعزیزی حاصل کرنا شروع کی۔ ہم بہت سی ہمسایہ جماعتوں کے نام سنتے ہیں جو مختلف دیوتاؤں کے نام سے نامزد ہیں۔ مثلاً مصر کی ”آسیرس“، شام کے ”آڈونس“ اور یونان

کی ضد ہے۔

(۲) حقیقت ناقابلِ اظہار (ناقابلِ بیان) ہے۔ اس لئے ہر وہ مسند اور ہر وہ خبر جو اس کے لئے استعمال ہوتی ہے اصلاح طلب ہے۔ ان میں وہ بھی مسندات شامل ہیں جن کا ہم ذیل میں ذکر کریں گے۔

(۳) حقیقت جس کو ہم اپنے سے باہر کائنات میں تلاش کرتے ہیں، جو ہر نفسانی کے مائل اور اسی کی طرح ناقابلِ بیان ہے چنانچہ ہم اندر اور باہر دونوں طرف نظر کرنے سے حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں اور جو شے ہمیں ہر حالت میں ملتی ہے وہ صرف نوعیت ہی میں یکساں نہیں بلکہ قطعی طور پر ایک ہی چیز ہے۔ آخر میں دونوں انتہائی سری ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں (۴) ”یا انکمن ہے“ اور یہ امر نہایت اہم ہے، اگرچہ اس دا حطلق ذات کا کوئی وجہ دانی ہم نہیں جانتے ہو سکتے۔

(۵) اس کے حصول اور انکرومی ذریعہ ہے تو وہ نظمی استدلالی نہیں بلکہ اخلاقی ہے۔ مذکورہ بالا حالات میں بہر حال، سریت حقیقت کی ضد ہے۔ اس فلسفہ کی روح اپنی پنہاں باطن سے اندر اور باہر یکساں دکھیتی ہے۔ اس کا اندازہ قدیم ہندوستان کے ایک مشہور کلاسک کے حسب ذیل اقتباس سے ہو جاتا ہے۔

”سامنے والے درخت سے ایک پھل توڑ کر ہاں لاؤ۔ یہ لیجئے پیر و مرشد۔ تو اس میں کیا دیکھتا ہے۔“ پیر و مرشد مجھے اس میں چھوٹے چھوٹے بیج نظر آتے ہیں۔“ ان میں سے ایک بیج کے کڑے کو دو۔“ پیر و مرشد تعصیل ارشاد کی گئی۔“ اب تجھے کیا نظر آتا ہے۔“ پیر و مرشد کچھ نہیں دے دے۔“ وہ لطیف، جو ہر جو تو نہیں دیکھ سکتا، اسی سے حقیقت میں یہ درخت آگاہ، میرے پیارے یقین کو یہی لطیف جوہر کائنات کی ماہیت ہے۔ وہی حق ہے، وہی روح ہے، وہی تو ہے۔ اسے سویت کیست؟“

چوڑھا ذکر تارک الدنیا راہب کی زندگی بسر کرنے لگا اور بالآخر سریت ہمارا کروم لیا، اس کے فلسفہ سے ڈانچیں کاذب جس کا ذکر رہا، بہت متاخر ہوا اور بھڑاس سے سچی سریت کے قمعین کی ایک نسل کی نسل چل بڑی دھان اسکوئس امیری جینا، بزارڈو کلیرڈی، انسٹر ایگارٹ، ٹاڈو، سوسو ٹریسا، نکولس کو سامی، برونو، سائیلیسیس، بوئیے، ڈانٹے، ولیم بلیک، کو لریج) اسپنوزا اور فیلنگ اسی سریت کے خوشہ چیں ہیں۔ اُن کے عقیدہ میں وحدت و ہستی مطلق ناقابل بیان ہے اس لئے کسی شے کا معرض بیان میں آنا، ایک طرح کی تحدید ہے جو مطلق کے منافی ہے۔ ہستی مطلق نفس مادہ کے قیود، تحدید و عدم تحدید کے شرائط حتی کہ عددی تعبیر یعنی ایک اور کثرت کے الفاظ سے بھی آزاد اور پاک ہے۔

سریت ایک ایسی فلسفیانہ روح کی پیداوار ہے، جو فلسفہ کی عقل پرستی، مذہبیت اور اذعانِ دنیات سے بیزار ہے۔ وہ حقیقت کو افواہ اور دوسروں کے بیان سے جاننے کے بجائے براہِ راست علم حاصل کرنے کی ناقابل تسکین پیاس لگتی ہے۔ روایت کے بجائے اندرونی روشنی پر اعتماد، اکثر خلاف شرع رجحانات کا باعث ہوتا ہے۔ چنانچہ سریت نے جون آف آرک، برونو، اور اسپنوزا جیسے بڑی بھی پیدا کئے ہیں اور اس تخریک سے روایتوں سے سخن جماعتوں نے بھی جنم لیا ہے جیسے ”کویکراؤڈ بائیسٹ“ (پاکبازاں) جس نے کانٹ کو پیدا کیا اور جس سے انا ہیٹسٹ بہت وجود میں آئی جسے چوڑھوین جماعت کا مورث اعلیٰ کہنا چاہئے۔

ہر طور سریت کے ماننے والوں کے اس یقین نے کہ ربانی جوہر اور اُن کی ذات واحد ہے اور حق مطلق تک شخص بہرِ عظیم انان آزاد و نش بھی پیدا کئے ہیں اور کٹر، گم شدہ روحانی نکمے بھی ہیں، ناکاموں سے بحث نہیں، اس لئے کہ ساری تاریخ میں اگر ہم کو ایک بجا جامی سریت مل جاتا ہے: ایک محمد، ایک بدھ، ایک سینٹ فرانسس، تو اسی ایک شخص کی تعلیم میں ہیں سریت کے سائے اصول مل جائیں گے جو حلی باطنیت سے اصلی باطنیت کو شناخت کرنے میں ہمارے لئے شمع راہ ہو سکتے ہیں اور اُن کا مطالعہ ہمارے ماسی کے لئے کافی انعام

کے ”ڈمیٹر“، ”ڈیوڈنسیس“، ”اڈڈ آر فیسس“ ایران اور رومی دنیا کی ”تہذیب“ یہ تمام ہر اسرار جہتیں  
 دراصل مروجہ مذاہب کی شاخیں تھیں جو غالباً زمانہ کے سیاسی انقلاب، قومی مذاہب کے تہذیب و بالا  
 ہو جانے سے پیدا ہوئیں۔ چونکہ افراد کی مذہبی اور سماجی وفاداری کا مرکز سیاسی انقلابات کی زد  
 الگ نہ رہ سکا، یہی امر اس بات کا محرک ہوا کہ وہ نسل، قوم، جنس، ذات، ہات سب کو چھوڑ کر،  
 حقیقت سے براہ راست نانا جوڑنے کی کوئی راہ نکالیں (جو کسی دیوتا کے وسیلہ ہی سے ممکن تھا)  
 اور اس طور پر اپنی زندگی میں اخلاق کی استواری اور دوسری زندگی میں بقا کا کوئی وسیلہ  
 تلاش کر سکیں۔ ان ہر اسرار جماعتوں اور فلسفیانہ سریت میں قدر مشترک وہی عقیدہ تھا یعنی  
 اخلاقی تیاری کے بعد جذبہ دوسرے عالم میں دیوتا کا وصل۔ اس میں شک نہیں کہ ان  
 ہر دلعزیز عقائد میں بہت سی نامیاں، بہت سے توہمات اور بہت سی حماقتیں بھی تھیں جو  
 بعض اوقات مہر پرست کی حد تک پہنچتی تھیں لیکن تحریک کے خاص اجزاء مفکرین اور حکومتوں کی  
 دلچسپی کے لئے اپنے اندر خاص کشش رکھتے تھے۔ جن میں ایسی سببیں کی ایک ہر اسرار جماعت کی بنا  
 ڈالی گئی، یا ایک پبلک ادارہ تھا۔ فلاطون نے اپنے مکالمات میں ”آرکٹس“ کے اسرار کا مذاق اڑایا ہے  
 اور اسی کے ساتھ اس حلقہ کے کچھ خیال بھی نقل کئے ہیں عیسویت نے اپنے آفاذ اشاعت میں اس  
 قبیل کے بہت سے حلقے، ایثار کو چمک میں قائم پائے تھے۔ پائل کے الہیات، دہت کچھان سے متاثر ہوئے  
 یونان کی انجیل، ایک ہر اسرار مقالہ ہے میں انکو رکاوٹ ہوں تو اس کی شاخ ہے میں اور باب  
 ایک ہی ہیں، فلاطینس جو فلاطون کا مقلد ہے (مختلفہ بحث ہے) اپنی فکر رسا اور محسن اخلاق  
 کے زور سے باطنیت کو کلاسیکی دنیا میں فلسفہ کے مرتبہ تک پہنچا دیا!

فلاطینس نے اپنا زبردست اثر چھوڑا ہے۔ اس کا مسلک خیال یعنی نو فلاطونیت، اسکندریہ  
 سے لے کر تمام عالم کی کلاسیکی قدامت میں جس کا رنگ دن بدن اڑ رہا تھا، خوب پھیلا۔ اس نے  
 عربی فلسفہ میں بھی جگہ پائی اور پھر ایران کے مسلمان صوفیوں میں جنم لیا (مثلاً الغزالی وغیرہ)  
 سلام اللہ علیہ، جو بغداد میں فلسفہ کا معلم تھا۔ الحاد میں گرفتار ہوا اور اپنی کرسی تعلیم اپنا گھر بار سب

اندر جذب کر دیتے ہیں۔ اس لئے حق چھوٹا بڑا نہیں ہوتا۔ اور اس کے متعلق ایسے تصورات استعمال کرنا جو کمیت یا اضافت پر دلالت کرتے ہیں صحیح نہیں ہیں۔

انہی وجوہ کی بنا پر ہم حق کو اچھا یا بُرا بھی نہیں کہہ سکتے اور نہ اچھائی اور بُرائی کا مرکب کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ وہ خیر و شر کے امتیاز سے بھی ماوراء ہے، جو ہمارے نقطہ نظر کی پیدوار ہے۔ وہ ذہنی و مادی امتیازات سے سب سے جدا ہے۔ چنانچہ اس کو "غیر جانب دار" کہنا بے جا نہ ہوگا یہ وہی غیر جانب داری ہے جو حقیقت کو تجربہ کے عناصر میں ملی تھی، یہی سریت کو وحدت میں ملی ہے۔ لیکن یہاں یہ غیر جانب دار ہستی کون و مکاں کے وسیع پیمانہ پر جلوہ گر ہوتی ہے۔

لیکن اگر ہم انہی منطق پر قائم رہیں تو ہمیں تسلیم کرنا ہوگا کہ وحدتِ مطلق کو "غیر جانب دار" "کوئی" "بار" و احد کی حسابی صفات سے متصف کرنا اُسے صفات متضادہ سے خارج کر دینے کو مستلزم ہوگا، چونکہ توصیف کا تقاضا یہی ہے۔ اصولاً ہمیں خاموش ہو جانا چاہئے۔ کیا ہم ایک دوسرے زاد یہ خیال سے لا آوریّت اور غیر معلوم کے مسئلہ کی تجدید نہیں کر رہے ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ لا آوری، اپنے فلسفہ کی اس منزل پر دوسری بنیاد پر ہی تمام ہے، کانٹ اور ہربرٹ اسپنوزہ اس لحاظ سے پیر و سریت ہی کہنا چاہتے ہیں لیکن اس منطق کے متعلق دو تین معروضات ضروری ہیں۔

۳۳۸۔ پہلا امر گزارشِ طلب تو یہ ہے کہ پیر و سریت کی غیر جانب داری کے معنی لا بر داری

نہیں ہیں یعنی اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اُس کو اس کی مطلق پرواہ نہیں اور کوئی اعتراض نہیں خواہ آپ متضاد صفات میں سے جو چاہیں وہ حق کی جانب منسوب کر دیں۔

ہم حق کو خیر کہنے سے محض اس بنا پر باز رہ سکتے ہیں کہ تصور خیر ایک حدِ عامہ کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہمارا رجحان خیال یہ ہو سکتا ہے کہ بلا شک خیر بہ مقابلہ شر کے حق کے قریب تر ہے۔ اسی طرح اگر حق کو "نفی" یا "شخصی" کہنے میں تامل ہوتا ہے تو اس لئے کہ دنیویت اپنے عمل کے لئے غیر نفی ماحول کا طالب ہے "شخصیت" اپنے گرد و پیش دوسرے اشخاص کی سوسائٹی چاہتی ہے تاکہ وہ اپنے سماجی فرض منصبی کا جزو انجام دے سکے۔ چنانچہ حامی سریت، جب اس

# باب

## نظری سریت

۲۲۶۔ سریت کے دو پہلو ہیں۔ اس کا مابعد الطبیعیات اور اس کا طریق حیات یعنی اس کا نظریہ اور اس کا عمل۔

نظری سریت۔ وحدت محض کا مابعد الطبیعیات ہے۔ وہ اپنے ثبوت میں وہی دلائل پیش کرتی ہے جو ہم نے ثنویت کی بحث میں وحدت کے متعلق بیان کی ہیں لیکن اگر وحدت ناقابل بیان ہے تو نتیجہ صریح ہے کہ ہم اُسے نہ نفی کہہ سکتے ہیں نہ اومی۔ نہ تصور ہی کہہ سکتے ہیں نہ دہری۔ یہ مسئلہ مزید غور و فکر کا طالب ہے۔

۲۳۷۔ بڑے بڑے ماہر سریت، اپنے علم کی آخری پرواز کے لئے وجدان ہی کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔ ایں ہمہ ان میں سے اکثر نے برہانی و منطقی پہلو کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا ہے اور قریب قریب یہ ثابت کر دیا ہے کہ حقیقت کے صفات نہیں ہوتے، انہوں نے حقیقت ہی کی ملکالی استدلال سے کام لیا ہے (ملاحظہ ہو بند ۲۱۸) یعنی جو شے سب پر صادق آتی ہے وہ کسی ایک شے کی خصوصیت کا نشان نہیں ہو سکتی۔ ہر مندر کسی نہ کسی شے کو اپنے مفہوم سے خارج کر دیتا ہے مثلاً ”بڑا“ ہر غیر بڑے کو اپنے سے خارج کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہمارا یہ کہنا کہ ”حق بڑا ہے اس سے انکار کرتا ہے کہ حق چھوٹا ہو سکتا ہے لیکن اس سے حق کی تحدید لازم آتی ہے۔ اور عامی سریت کا دعویٰ یہ ہے کہ حق چھوٹی شے چھوٹی چیز میں کل اور کامل طور پر موجود ہوتی ہے جیسے شہریت سمندر کے ہر قطرہ میں کل طور پر پائی جاتی ہے، اگر ہمارے چوٹ لگی ہے خواہ وہ کتنی ہی خفیف چوٹ کیوں نہ ہو لیکن ہمارا یہ کہنا امر واقعہ ہے کہ ہمارے چوٹ لگی ہے، یعنی ہم اپنی کل ذات کو مضروب حصہ کے

محض یہ خیال کہ ”وہ سب کہ بیرونی کس لئے کافی ہے۔“

چندا در مثالیں لیجئے۔ والٹز بچاٹ نے انسان کی سب سے پہلی قومی جماعت کی تشکیل کی بحث میں کہا ہے کہ نابینا میں ایک عہد ایسا تھا جب یہ ضروری تھا کہ کوئی نہ کوئی قانون ہو، بجائے اس کے کہ اچھے قوانین ہوں۔ محض کچھ قانون ہونا ہے یا اس کا احساس ہونا کہ وہ ہے۔ سماج کی خیر ازہ بندی کے لئے زیادہ ضروری ہے ”کیا ہے یہ سوال اُس وقت آپ کے آپ حل ہو جاتا ہے جب قانون نافذ ہوتا ہے۔ جنگ کے سلسلہ میں شان بارسٹ کے مشہور قول کا اکثر اعادہ کیا جاتا ہے ”جنگ میں یہ جاننا ضروری نہیں کہ ”کیا“ کیا جائے بلکہ ضرورت یہ ہے کہ ”کچھ نہ کچھ“ کیا جائے اور باہمی اتحاد و یکجائی کی قوت کے ساتھ کیا جائے۔ اگر کوئی شخص ٹھٹھرا ہو تو سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ وہ حرکت کو قائم رکھے، حرکت کی نوعیت سے بحث نہیں ہے۔ جرائم کی سرانجام رسانی کا راز بھی کچھ کرتے رہنے میں مضمر ہے نہ کہ آپ ”کیا“ کے پھر میں پڑ جائیں فرض کیجئے کہ ہم جیسا کہ اہل سریت کا کہنا ہے کہ یہ جانے بغیر کہ خدا کیا ہے اتنا جان لیتے ہیں کہ وہ ہے تو یہ دراصل خدا پرستی والحاد کے درمیان ایک ہوزخی مقام ہوگا۔ بعد یہ کہتا ہو کہ خدا نہیں ہے۔ خدا پرست کہتا ہے کہ خدا ہے اور اُس سے اُس کا نشا ہمیشہ ایک شخص ”خدا“ ہوتا ہے۔ تابع سریت کہتا ہے کہ خدا ہے۔ خدا پرست کا خدا اُس کے واہمہ کی پیداوار ہے اس کا دوجہ کہیں نہیں۔ اور خدا پرست بھی سچا ہے اس لئے کہ خدا ہے۔ چنانچہ جو شخص عام خدا پرستوں کے خدا کو نہ مانتا ہو، اور اُس کے ساتھ نفی الوہیت کا بھی مدعی نہ ہو، اُس شخص کو اہل سریت کے ”وہ“ میں عارضی مگر مستحکم جائے قرار مل جاتی ہے۔

ملہ پر سب امتیازات اعتباری دامناتی ہیں اس میں شک نہیں کہ بغیر کیا کے کوئی ”وہ“ نہیں ہوتا۔ کوئی نہ کوئی مقصد قرار دینے کے لئے کچھ نہ کچھ ”کیا“ ہونا چاہئے۔ چنانچہ اگر آپ قانون کو قانون اور حرکت کو حرکت تسلیم کرتے ہیں تو اس میں ”کیا“ شامل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر میں جاننا ہوں کہ ”خدا ہے“ بغیر یہ جانے ہوئے کہ ”وہ“ کیا ہے تو میں کم از کم اُس کے ”کیا“ سے اتنا تو واقف ہو رہی گیا کہ اُسی کو خدا سمجھ لوں۔ اگرچہ سب اماناتی امور ہیں لیکن اُن کے امتیازات بے معنی ہیں۔

حق کو جو ہمارے خالق میں ہے، اپنی عین ذات کے مشابہ پاتا ہے تو وہ اُسے مادہ کے مقابلہ میں نفس درج سے زیادہ قریب تصور کرتا ہے۔ اس بنا پر اہل سریت کا مذہبی روایات سے اکثر تضاد دم ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب مذاہب لغوی معنی میں خدا کی جانب شخصیت منسوب کرتے ہیں، اہل سریت اپنے اسی حق کو خدا کہتے ہیں۔ اسپنوزا جس نے فلسفہ کے میدان میں اتہاسی غیر جانبداری کا ثبوت دیا ہے اُس کے الفاظ یہ ہیں: فطرت یا خدا (NATURA SIVE DEUS)

۲۳۹۔ دوسرا امر یہ ہے کہ حامی سریت کی نظر میں یہ جاننا زیادہ ضروری ہے کہ خدا اُسے واحد کا وجود ہے۔ یہ امر کہ وہ کیسا ہے؟ اس کی اہمیت اُس کی نظر میں کچھ زیادہ نہیں، مگر فلسفہ میں عامیانہ وحشیانہ زبان استعمال کرنے کی گنجائش ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ یہاں ”وہ“ لکھا ہے زیادہ ضروری ہے میں اس کی ایک مثال دیتا ہوں۔

حال ہی میں ایک ناول شائع ہوا ہے جس میں ایک مسٹر فرگس اور ایک مسٹر سیبر ہیں جو شرطیہ نگین لکھے ہیں۔ مسٹر فرگس کا اعتقاد ہے کہ ہر انسان کی زندگی کا ایک مشن، ایک مقصد ہوتا ہے جو فطرت کی جانب سے اُس پر عائد ہوتا ہے، انسان بالکل لاعلم ہوتا ہے کہ وہ کیا ہے لیکن اگر انسان ایمان داری کے ساتھ اُس کے حصول میں کوشاں ہے تو ایک تہ ایک روز ہر وہ غیب سے معرض ظہور میں آئے گا۔ فرگس اپنے مشن کے متعلق بس اتنا جانتا ہے کہ ”وہ ہے“ کیا ہے اس سے اُسے بحث نہیں۔ سیبر فطرتاً مشکوک ہے۔ وہ یہ چٹا ہوا سوال کرتا ہے ”جب آپ کو یہ پتہ ہی نہیں کہ آپ کا مشن کیا ہے تو پھر آپ اس کو سرے سے انجام ہی کس طرح دے سکتے ہیں؟“

فرگس جواب دیتا ہے: ”تو ذرا یہ تو بتائیے کہ آپ شرطیہ نگین کی چال کس طرح طے کرتے ہیں جب آپ کو یہ پتہ ہی نہیں ہوتا کہ وہ کیا ہے۔“

سیبر کہتا ہے: ”مگر تم اتنا تو جانتے ہیں تاکہ کوئی نہ کوئی چال ہے۔“

”خدا آپ کا بھلا کرے اسی طرح آپ یہ بھی جانتے ہیں کہ ایک مقصد حیات ہے۔“



دو چار ہونے کی خواہش دامن گیر ہو جاتی ہے۔

افلاطون نے ”سمپوزیم“ میں اس کیفیت کی تمثیل یوں کی ہے۔

”وہ جو رموز عشق سے آشنا ہو چکا ہے اور وہ جس نے جن کی باطنی نظم و ترتیب پر نظر کرنے کی صلاحیت پیدا کر لی ہے۔ اس منزل کے آخر پر پہنچ کر یکا یک ایک جہاں جہاں آرا سے دو چار ہو جاتا ہے جو نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے جس میں نہ کال ہے نہ زوال ہے نہ وہ ایک پہلو سے خوب اور دوسرے پہلو سے رشت ہے بلکہ وہ جمالِ محض ہے جو مطلق ہے بے نقص ہے بسیط ہے، دائمی ہے جو اپنے اندر کسی گھٹاؤ بڑھاؤ یا تیز کا متحمل نہیں ہوتا اور موجودات کے منت سے پیدا اور فنا ہو جانے والے حسوں میں ملبوہ فرما ہوتا ہے۔“

افلاطینس نے اس خیال کو یوں ظاہر کیا ہے۔

”اکثر میں اپنے جسم سے بیدار ہو کر اپنے نفسِ صادق و احساس کرتا ہوں اور موجودات سے کل کر اپنے اندر داخل ہوتا ہوں اور ایک حیرت انگیز جہاں کا تماشہ کرتا ہوں۔ اُس وقت مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میں ایک بے نامل میں ہوں اور حیات کے نہایت خوشگوار لمحوں سے لطف اندوز ہو رہا ہوں اور الوہیت میں غرق ہو کر اور اُس کے انداز قرار پر کر تمام ربانی کار و بار میں شریک ہوں اور ایک ایسے عالم میں پہنچ گیا ہوں جو عالمِ عقلی سے بالاتر ہے۔“

”ایسا شخص جسے یہ رویا میر ہو گیا ہو (ظاہری جن دنیا کے پھیر میں نہیں پڑتا۔ وہ حسن اور محاسنِ اخلاق کے حدود سے بہت آگے نکل جاتا ہے جیسے کہ وہ شخص جو عبادتِ گاہوں کے ابتدائی منزل کے جنوں کو پیچھے چھوڑ کر خاص الخالص حرم کی مقدس زمین میں پہنچ جاتا ہے جہاں سوائے ذاتِ حق کوئی بت، کوئی مورتی نہیں۔ ذاتِ پاک کے دیدار و وصل کے بعد، دلہنسی پر اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے اصنام اُسی ذاتِ حق کی نقلیں تھیں اور غالباً اُس کا حرمِ اقدس کے اندر کا تجربہ کوئی رویا نہ تھا بلکہ ایک طرح کا ادراک ہی تھا۔ ایک عالم و جدہ تسلیم و رضا اور ایک کیفیتِ بسیط، ایک ایسا نفس۔ ایک تصور

یہ پوزیشن بالکل خطرناک کے کھیل جیسی ہے یعنی یہ کہ بس کھیلنے والا چالیں چلتا رہے۔ محمد کسی ذوق الفطرت جی کے متعلق غور و تامل کرنے کو اور اپنے کو اُس کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کو جھوٹو مہینتا ہے۔ اہل سیریت اور ان فطرت کے تصور میں اپنی فکر مشغول رکھتا ہے تاکہ اور کچھ نہیں تو تنہیاً و تقریباً اس کا تصور حاصل کرے اور زندگی کے کسی مقصد تک پہنچے۔ خدا کے متعلق ”وہ کی تعبیر کا فائدہ دیا ہی ہے جیسا کانٹ کے تصور کا، جس کا فائدہ اُس کی ہدایت و انضباط میں ہے اور جس کا مفہوم ہمیں تخیل میں نہیں مل سکتا مگر اُس عمل میں ملتا ہے جس کی جانب وہ ہماری رہبری کرتا ہے۔

تیسرا امر بخلات لا آوری کے اہل سیریت کا عقیدہ یہ ہے کہ حق کی صفت اگرچہ ناقابل بیان ہے لیکن ایک بلا واسطہ علم کی شکل میں ہمارے تجربہ میں آتی ہے جو اُس دور دراز کے علم سے جو تصورات پر مبنی ہوتا ہے ہر جہاں زیادہ اطمینان بخش ہے۔ ان دونوں علموں میں وہی فرق ہے جو ذاتی طور پر جاننے اور اُسنا سنا یا جاننے میں ہوتا ہے (غنیہ کے بودمانند دیدہ)

حق کا بلا واسطہ تجربہ، سیریت کے معتقدین کے نزدیک ایک ایسی غیر معمولی کیفیت ہے جو ہم کس ذائقے کو نصیب نہیں ہوتی، وہ اُن پُر اسرار حلقوں کی شرکت کی طرح ہے جس کے بعد شرکت کرنے والے کا شمار ”باہر دالوں“ میں نہیں رہتا بلکہ وہ محرم راز ہو جاتا ہے، اہل سیریت برگساں کے اس قول کی تائید کرتے ہیں کہ جوش حیات کے دجران تک پہنچنا ایک کٹھن منزل ہے۔ چنانچہ حق کا دیرا ریا و صل نہایت دشوار اور شاذ و نادر ہی حاصل ہوتا ہے لیکن اگر ماہرین سیریت کا کہنا صحیح ہے تو یہ ایک ایسا تجربہ ہے جس سے یقیناً ہماری علمی و عملی تسکین ہو جانا چاہیے جس کیفیت کو ”رویائے طوبانی“ (BEATIFIC VISION) کہتے ہیں وہ بلیس القدر باطنیوں و صوفیوں مثلاً افلاطون، فلاطینس، ایکھارٹ یا ڈائٹے کے الفاظ میں جلوہ حق ہے جو اُن تمام اقدار کے اور او بالا ہے جس کے لئے ہماری دنیاوی زبان نے الفاظ وضع کئے ہیں، اس مقام پر خیر و شر کا مسئلہ حل نہیں بلکہ فنا ہو جاتا ہے اور زندگی کی مشکلات پر قناعت ہی پیدا نہیں ہوتی بلکہ اُن سے

## باب ۳۲

### عملی سریت

۲۴۱۔ افلاطون اور فلاطینس کے مذکورہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل ستر کا تجربہ حق جن فطرت کے ادراک سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ باطنی تجربہ کی سب سے زیادہ سادہ اور عام شکل وہ ہے جو کہیں فطرت کے اندر حسن کی جھلکیوں میں ملتی ہے جو شکلوں کے انوکھے پن اور موجودات عالم کے سطحی صفات سے کہیں زیادہ ہے یعنی وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ فطرت سے ہمارا رشتہ ہے اور فطرت ہمارے لئے ایک دعوت ہے کہ ہم اس باطنی حقیقت میں جذب ہو جائیں، جو لوگ روئے سریت کے لطف میں شریک نہیں ان کے لئے بے یلغور کہ یہ الفاظ غالباً کچھ معنی خیز ثابت ہوں :-

”جب ہم ان شاذ لمحوں کو یاد کرتے ہیں جب ہمارے جذبات کسی حسین کے دیدار سے مرقع ہو کر ہمارے اندر صرف جذب ہی کی کیفیت نہیں پیدا کرتے ہیں بلکہ ہمارے اندر ایسی بلند و بالا بصیرتیں، بیدار کرتے ہیں جہاں ہمارے حواس خمسہ و عقل و استدلال کی رسائی نہیں ہو سکتی، ہم ان کے متعلق کسی ایسی توجہ سے آسودہ نہیں ہوتے جو نفسانی اور عضو پاتی نقطوں میں علت و معلول کا پیرایہ اختیار کئے ہوئے ہوں، ہم البعد الطبیعیاتی جمالیات کے چاہے جس قدر مخالف ہوں لا در اس میں شک نہیں کہ بہت سے نظام نہایت لئو ہیں، لیکن یہ ماننا بڑے گا کہ کہیں کوئی نہ کوئی تہی، اپنے سرمدی حسن اور جمل عالم افراد کے ساتھ زینت کا ناس ہے، جس کی منتشر شعاعیں اور عارضی انعکاس ہم میں سے ہر ایک کو اپنے اپنے نقطہ نظر کے لحاظ سے فطرت اور آدھ میں ملتا ہے۔

جس کا مرکز ”فنائی اللہ“ ہے۔

صوفیا کرام یا اہل سربت کے اس بیان کی حرت بہ حرت تصدیق سے اگر دنیاوی زبان عاجز و معذور ہے تو اتنا تو ہر شخص کا تجربہ ہے کہ کبھی کبھی ہم اس امر کی تصدیق ہی کرتے ہیں کہ کائنات کی داخلی قدر لا متناہی ہے اور یہ جو ہم اپنے تجربہ میں خیر و شر کی بوجھلونی کو ایک مخلوط اور مشکوک شکل اور اقدار کی شکل میں تحویل ہوتا دیکھتے ہیں اور رجائیت اور یاسیت کے درمیان بسا اوقات معلق رہ جاتے ہیں، یہ سب ہماری کوششی کا نتیجہ ہے، موجودات کا کچھ تصور نہیں۔ مامی سربت اس معاملہ میں فی الجملہ انتہا پسند واقع ہوا ہے۔ حیات کے اساسی اقدار ظاہر کرتے ہیں وہ کسی محتاط، کمزور ہوت والے، بین بین کے مسلک کو اختیار نہیں کرتا۔ بعض اہل سربت کی حیات کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک ادراک حقیقت جو نادریحوں کی مخصوص بصیرت سے حاصل ہوتا تھا ان کے سارے شعور پر محیط ہو جاتا ہے اور ان کے قول و فعل میں ایک عجیب طرح کا تغیر پیدا کر دیتا ہے۔

”دیوار حق کے عالم میں چونکہ شاہد و شہود ایک ہو جاتے ہیں۔ تو شاہد جسے شہود کا وصل نصیب ہو چکا ہے، (اگر اس کا حافظہ مساعدت کرے) تو الوہیت کا ایک کُھنڈ لا عکس اپنے دل میں محسوس کرتا ہے۔“ ⑤

چنانچہ یہ کہنا حقیقت سے بعید نہ ہو گا کہ اہل سربت کا وحدت وجود اگرچہ ناقابل بیان ہے لیکن بے وصف اور غیر جانب دارہ نہیں ہے۔

لیکن ماہیت انشائیہ یہ بصیرت جو محض خاصانِ خدا کے حصہ میں آتی ہے عقل کے پتے پر حاصل نہیں ہوتی۔ دراصل یہ اخلاقی کاوش کا ثمر ہے۔ چنانچہ اب ہم سربت کے عملی رخ کی جانب رجوع کرتے ہیں۔

عالم میں آجائے۔

بالعموم اہل سریت دنیا سے پرداز کی تعلیم کچھ ایسے راہبانہ انداز سے دیتے ہیں کہ وہ زمانہ حال کے مزاج سے ساز نہیں کرتی چنانچہ اپنی تہذیب اخلاق کے طریقہ کو ”راہ سلی“ کہتے ہیں۔

۲۴۳-۱۔ اس ”راہ سلی“ کی مختصر تصویر پیش کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اصل میں وہ دنیا سے پردازہ کی تصویر ہے یعنی ترک دنیا جہا، نفساً اور اخلاقاً۔

دنیا سے جسمانی پرداز۔ توجہ کو ایک مرکز پر لانے کے لئے لازماً ہمیں اپنے حواس خمسہ کی انتشار آفرینیوں سے بچنا چاہئے۔ مکالمہ فیڈ میں سقراط نے اس واقعہ کے متعلق اس جملہ میں عجیب و غریب انداز کا تبصرہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے فلسفہ کے سچے طالب کے متعلق اکثر لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ وہ ہمیشہ موت کے پیچھے بھاگ رہا ہے بلکہ ہر دم مر رہا ہے۔ ”ان فکروں کے بعد سقراط مزید توضیح یوں کرتا ہے :

”میں نہیں کس طرح سمجھاؤں کہ تحصیل علم واقعی کیا ہے۔ کیا تحقیق حق میں ہمارا جسم کام آتا ہے یا نخل ہوتا ہے۔ کیا قوت باصرہ اور قوت سامعہ جیسا شعر لے رہا ہے جھوٹے گواہ نہیں ہیں؟ روح کس طرح حق تک پہنچتی ہے۔ کیا ماہیت موجودات کو دریافت کرنے کا فکری علاوہ کوئی اور ذریعہ ہو سکتا ہے۔“

”ہاں“

”اور فکر کو اپنی پوری رسائی اور رسوخ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب سارا نفس اپنے اندر مجتمع ہو جاتا ہے اور ان میں سے کوئی شے اس کو پریشان نہیں کرتی۔ نہ آوازیں نہ مناظر نہ درد و تکلیف نہ راحت۔ جب جسم بالکل معطل ہو جاتا ہے اور کوئی جسمانی حس یا احساس باقی نہیں رہتا بلکہ وہ کیوبہر کہہ دیا ہے ہستی ہو جاتی ہے۔“

مشاہدہ اور سائنسی تجربہ سے زبردستی ہم سہریت کو بخوڑ کر باہر نہیں نکال سکتے اور نہ دہری نظریہ کائنات کے مطابق ہم زبردستی اُسے برہمائی شکل میں ڈھال سکتے ہیں۔ ①  
 رابندرناتھ ٹیگور جیسے صوفی کے نزدیک حن مابعد الطبیعیاتی معرفت کا خاص راز ہے۔  
 اور آرت مابعد الطبیعیاتی حقیقت کو ظاہر کرنے کا خاص آلہ ہے۔ ②

لیکن جیسا اقلاطون کے لفظوں سے ظاہر ہوتا ہے اور دیگر حامیان سہریت بھی اس سے متفق ہیں کہ علم حق کی چاہ ہے آپ جو راہ اختیار کریں تہذیب اخلاق اور ضبط نفس ناگزیر ہیں ۲۲۲- سہریت کے متبادل نظاموں میں یہ ضبط نفس ترک لذات اور تصفیہ قلب کے لئے کچھ تدابیر و رسوم اختیار کرنے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ مسلک آرفک میں گوشت اور بعض قسم کی مچھلیاں اور لوبیا کھانے کی ممانعت تھی اور ایک خاص تراش وضع کا لباس مقرر تھا اُسی کے ساتھ راہبانہ طرز زندگی کی تلقین کی جاتی تھی

جو نظام سہریت عقلی ہیں، وہ نفس کا جائزہ لیتے اور فکر و خواہشات کے عادات کی جانچ پڑتال پر زور دیتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے اندر جو کچھ طہ فدا رزی کی خواہش یا غیر حق ہو اُس کو نکال کر پھینک دیں اس تعلیم کے اثر سے متبعین سہریت اُن تمام باتوں سے نفور ہیں جو فطری دلچسپیوں یا جاہ طلبی وغیرہ کے متعلق ہوتی ہیں۔ یہ نہیں کہ اُن کو شرمسجھ کر کیا ہو بلکہ اس بنا پر کہ وہ خیرِ عالی سے ادنیٰ اور اس لئے کہ ”ہر دوازہ نفس“ میں سدا راہ ہوتے ہیں۔ فلاطینس نے کہا ہے:-

”میں بتائے دیتا ہوں اُسے روشنی نظر نہیں آسکتی جو رو یا حق دیکھنے کے لئے

بردا کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو وہ چیزیں نیچے کی طرف کھینچ رہی ہیں جو محض رعب ہیں چنانچہ وہ ابھی تک اپنی منزل مقصود تک نہیں پہنچا ہے۔ اس کو اپنی ناکامی کا سبب خود اپنے ہی کو سمجھنا چاہیے اور چاہیے کہ سب طرف سے رشتہ کاٹ کر تنہائی کے

① عقائد کی بنیادیں ۱۵۰ دیکھو ② ماددہ ان بالخصوص دو مزا اب، ملاحظہ ہو چارلس ہینٹ کی ”سہریت“ اب پندرہواں۔

کو ہامد گرجوڑنے اور ساری کائنات کی ایک برادری اور سادات کی تشکیل کرتے ہیں۔

دنیا سے اخلاقی پرواز عبارت ہے اس انکار سے کہ خیر ناقص بھی خیر ہو سکتی ہے۔ خیر ناقص کی مثالوں کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان میں سے کوئی بقول فاضل کا دو جزو اپنے اندر نہیں رکھتیں جو دائمی روحانی تسکین کا طالب ہے۔ چنانچہ حامی سریت اپنی خواہشات اور تمنائوں پر غور کرتا ہے اور یکے بعد دیگر ان کو یہ کہہ کر ترک کرنا جاتا ہے کہ "یہ بھی خیر نہیں ہے" اس کا مقصد تمام غیر منصفانہ خواہشات، جذبات رقابت، مسابقت اور عداوت کو کچل دینا ہے۔ وہ اپنے فضائل کو بھی شک کی نظر سے دیکھتا ہے اور ان کو خیر کامل نہ سمجھ کر ان ہر سے اپنا اطمینان اٹھا لیتا ہے۔ چونکہ کسی فضیلت کا شعور یا اس کا نام چاہے جو کچھ ہماری فہم نے رکھ دیا ہو اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں ہمارے ہندار کی آسودگی کا مادہ فساد موجود ہے اور وہ جس عمل کی اس عنصری بساطت سے بیگانہ ہے جو تنہا اس عالم میں خیر کا مایہ خیمہ ہے زمانہ قدیم کے لادیس نے کہا ہے:-

"اگر حسن اپنے حسن کی نمائش کرتا ہے تو دو فوج محض ہے۔ اگر فضیلت اپنے فضل کی نمائش کرتی ہے (خواہ وہ اپنے ہی لئے ہو) وہ روذیت محض ہے۔

"غیر اعلیٰ پانی کی طرح ہے جو شفاف ہوتا ہے اور بغیر کسی ادعا کے ہر شے میں گھل مل جاتا ہے پانی کی خوبی سے دس ہزار اور اشیا مستفید ہوتی ہیں وہ کبھی کسی سے جھگڑا نہیں کرتا (اپنی آواز بلند نہیں کرتا)

"فضیلت اعلیٰ غیر فضیلت ہے۔ اس لئے وہ فضیلت ہے۔ ادنیٰ فضیلت کو ہر دست فضیلت کا خیال لگا رہتا ہے اس لئے وہ فضیلت سے خالی ہے۔ اعلیٰ فضیلت ادا و دیا کا ری نہیں ہے۔ ادنیٰ فضیلت میں ادعا اور دیا کا ری کی آمیزش ہے۔

"علم و فضل کے ادعا کو چھوڑ دو، پھر تمہیں کوئی کوفت نہ ہوگی، ہارسائی کے ادعا کو چھوڑ دو، اپنی مصلحت اندیشی کو رنج دو (اس سے مخلوق کو سونگنا فائدہ ہوگا) کریم النفسی کا دعویٰ ترک کر دو۔ عدل کے دعویٰ کو چھوڑ دو (لوگ پہری و پوری فرائض کی جانب خود بخود متوجہ

”حق ہے“ (فیڈو۔ ص ۷۱)

چنانچہ توجہ کا وہ مخصوص پیرایہ جس کو عبادت یا دعا کہتے ہیں۔ احساسات کے بہاؤ سے بچنے کا قدرتی طور پر خاص التزام کرتا ہے مسجد کے اندر دھبی روشنی، شور وغل کی ممانعت، بچوں کی خوشبو، جسمانی حرکات کا نظم، نشست و برخاست کے ایسے انداز کہ حواسِ خمسہ معطل ہو جائیں یہ سب اس ایک ہی مقصد کو حاصل کرنے کی تدبیریں ہیں۔ صوفیوں نے توجہ کی تکنیک کی بنا ڈالی اور اسے ایک فن بنا دیا ہے جس کو یاد الہی اور مراقبہ کہتے ہیں۔

دنیا سے ذہنی پرواز کا طریقہ یہ ہے کہ اُن تمام تصورات کے نفاکس جن سے ہم حقیقت کی تعبیر کرتے ہیں سمجھیں اور انھیں ترک کریں۔ حق نہ فطرت ہے نہ مادہ، نہ توانائی ہے نہ اقتدار، نہ مکاں ہے نہ مکین، نہ سماج ہے نہ ریاست، اس اصول کو بعض اہل سریت مخلوقات سے مقاطعہ یا ناولی حقیقتوں سے علیحدگی بھی کہتے ہیں۔ ماسٹر ایکھا رٹ کہتا ہے۔

”اگر انسان داخلی اصول پر کاربند ہونا چاہتا ہے تو اسے چاہئے کہ اپنی ساری قوتوں کو رنج کے ایک گوشہ میں انڈیل دے اور تمام مورتیوں اور بتوں سے اپنے کو بچائے تب اس پر ایک قسم کی خاموشی اور لاعلمی کی کیفیت ظاہر ہو جائے گی۔ اس سکون اور خاموشی کے عالم میں وہ لفظ نائی ٹے گا جو ناقابلِ تلفظ ہے جب انسان علم کے کل دروازے اپنے اوپر بند کر لیتا ہے، اس وقت وہ کھولا اور ظاہر کیا جاتا ہے“

سریت کی ایک بڑی بنیہ جو یاد رکھنے کے قابل ہے یہ ہے کہ موجوداتِ عالم کے دو تمام امتیازات و تفریقات جو ہمارا تصور کرتا ہے، مگر اوکن ہیں۔ اس لئے کہ حقیقت میں سب ایک ہے ہم کو چاہئے کہ اُن تمام حدود کو جو ایک شے کو دوسری شے سے، ایک شخص کو دوسرے شخص سے، ایک سطح کو دوسری سطح سے، ایک نسل کو دوسری نسل سے، ایک قوم کو دوسری قوم سے جدا کرتی ہیں مٹا دیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اہل سریت کی نفی میں اُن عناصر کی جستجو مضمر ہے جو موجودات



”وہ تمام چیزیں جن سے لے کر پہلے لطف اندوز ہوئی تھی، مثلاً اقتدار قوت، دولت، محنت، علم اب وہ ان سب کو نفرت کی نظر سے دیکھتی ہے ایسا کبھی نہ ہوتا اگر اس کو ان سے بہتر

چیز نہ مل جاتی۔“

اسنو زنا اپنی سخی زندگی میں ترک لذات پر عامل تھا اور اس کے نزدیک مسرت کا مایہ نمبر عشق حقیقی ہے۔ اس کے فلسفہ کے ڈانٹے سریت سے مل جاتے ہیں۔ اس کا قول ہے کہ انسان کسی جذبہ کو اپنے دل سے اس وقت تک نہیں نکال سکتا جب تک اس سے زیادہ زہر درست جذبہ نہ پیدا ہو جائے۔

بعض اہل سریت کا خیال ہے کہ اگر خلوص کے ساتھ ترک لذات کیا جاتا ہے تو خیر مطلق آپ سے آپ روز نما ہو جاتا ہے۔ ایک مثل مشہور ہے کہ جب نقل دینا چلے جاتے ہیں تو اصلی دیوتا آتے ہیں۔ دوسرے تبعیین سریت کا خیال ہے کہ ”تجلی“ لطف و کرم کی ایک شکل ہے اور ہم کو چاہئے کہ تسلیم و رضا کے ساتھ اس کا انکار کریں نہ کہ بے صبری کے ساتھ تقاضا و مطالبہ۔ قوت ارادی سے ہم قوت ارادی کو پیدا نہیں کر سکتے، کیونکہ اس کا عمل ان چیزوں پر ہوتا ہے جو اس سے خارج ہیں اس کیفیت میں ہماری قوت ارادی میں کچھ اس نہج کا انقلاب ہوتا ہے کہ گویا ہم قادر مطلق کی ذات میں جذب ہو جاتے ہیں۔ اور یہی خیر مطلق بھی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی شخص جو پہلے ”تم“ کہہ رہا تھا اب اس نے ”ہم“ کہنا شروع کر دیا۔ مخاطب کا شکم کے عیسغہ میں خیر ایک عنوان کی اپنایت ظاہر کرنا ہے حالانکہ صورت حال میں یعنی احوال میں کسی طرح کا معروضی فرق نہیں ہونا ناقابل بیان حقیقت کا مکمل ادراک ارادہ کے اس ناقابل بیان انداز سے ہی کچھ ہو سکتا ہو۔ یہی تصویریت اور سریت کا اساسی فرق ہے تصویریت عالم کو نفس سمجھتی ہے سریت کا کہنا ہے کہ یہ علم صحیح تو ہے لیکن مکمل نہیں اور چونکہ مکمل نہیں اس لئے علم کہے جانے کا حق نہیں۔ تصویریت

① فلاطین ماخوذ از سریت مولفہ ہارس بیڈٹ ص ۲۰ AMOR INTELLECTUALIS DEI

کا لفظی ترجمہ عقلی عشق خدا، ہوتا، محاورہ کے اعتبار سے عشق حقیقی کیا گیا۔ مترجم

ہو جائیں گے جو علم و فضل کا جواں ہے وہ روز بروز اس میں اضافہ کرتا ہے جو ناد  
حق کا جواں ہے وہ روز بروز انحطاط سے دوچار ہوتا ہے اور اس میں انحطاط ہونا  
چاہئے۔ یہاں تک کہ وہ انکار کی حد تک پہنچ جائے۔ دنیا میں کوئی شے نہیں ہے  
جو انکار سے حاصل نہ ہو سکتی ہو ⑤

دنیا سے پرہیز کی اس شکل کو بارتک دنیا کے اس طریقہ کو ایک وسیع مفہوم میں افلاس  
آفرینی کہا گیا ہے۔ جائداد کا افلاس، دل و دماغ کا افلاس، لذات دنیا سے محرومی (حبیبادہ  
ایرانی صوفیوں اور سینٹ فرانسس کے مسلکوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ سریت کے دوسرے  
طریقوں میں جذبات، چندار، تکبر وغیرہ کی بندشوں کو توڑنے کی تعلیم دی جاتی ہے۔  
”جس میں انباء کی غیر موجودگی کا ذکر نہیں کر رہا ہوں کیونکہ غیر موجودگی کی اگر خواہش  
باقی رہے تو قطع تعلق کی مراد نہ ہوئی قطع تعلق عبارت ہے، خواہشات کو فنا  
اور لذات کو ترک کرنے سے۔ اس عمل سے رنج آزاد ہوتی ہے، اگرچہ اس پر قبضہ  
رہتا ہے۔ قطع تعلق سے رنج کو سکون و آرام حاصل ہوتا ہے کیونکہ حرص و ہوا سے دامن  
پاک ہے تو ہر مذہب کو شیوں کا سل ہو گا نہ افسردگیوں کا صدمہ اگر تو چاہتا ہے کہ تجھے  
ہر شے سے مسرت حاصل ہو تو کسی شے میں مسرت تلاش نہ کر، اگر تو چاہتا ہے کہ تجھے ہر شے  
کا علم حاصل ہو تو علم کی تحصیل چھوڑ دے مگر تو چاہتا ہے کہ ہر شے سے قبضہ میں آجائے  
تو کسی شے کو اپنے قبضہ میں لانے کی کاوش نہ کر“ ⑥

۲۴۴-۱۔ سریت کی ”راہ سبھی“ بہ ظاہر ہی سبھی ہے۔ دراصل وہ ایجابی مقصد تک پہنچنے  
کے لئے سبھی طریقے اختیار کرتے ہیں۔ وہ ادنیٰ درجہ کی اچھائیوں کی کشش سے بچتے ہیں تاکہ  
غیر مطلق بغیر کسی رکاوٹ کے ان کے ذہن منعکس ہو جائے ناقص کو وہ اس لئے چھوڑتے ہیں  
تاکہ کامل کا شعور ان کو حاصل ہو سکے۔

فی الحقیقت دنیا سے قطعی بیگانگی کبھی پیدا ہی نہیں ہوتی۔ ہندو سادھوؤں کو مذہب اجازت دیتا ہے کہ وہ اپنے دنیاوی کاروبار جاری رکھیں لیکن ایسا نہ کریں کہ انہیں کے ہو جائیں بھگوت گیتا کا جو ہندوؤں کی ایک معرکہ آلا راہِ نظم ہے، موضوع بحث یہی ہے، اس میں ایک تہذیب جنگ کی رات دینا سے فلسفہ جنگ پر بحث کرتا ہے کہ آیا اس کو لڑنا چاہئے یا نہ لڑنا چاہئے۔ دیوتا اس کو جنگ کرنے کی صلاح دیتا ہے لیکن ایک انسان کی طرح:

”جس کی نظر میں فتح و شکست ایک ہے جس کی نظر میں دوست و دشمن ایک ہے“

یہ ایک ایسا اصول ہے جس کے ماتحت جوش و خروش کے ساتھ جنگ کرنا ممکن نہیں معلوم ہوتا لیکن نمونہ کا صوفی وہی ہے جس کی نظر میں صحیح عمل ہی سب کچھ ہے۔ ضبط نفس سے جو سبق ملتا ہے اس کا تقاضا بیزاری و بیگانگی نہیں بلکہ طمانیت قلب، کردار کی بہت و استقامت، شجاعت اور اخلاقی استحکام ہے، جو تمام خوفوں پر بالا لیکن اس مقصد کے ماتحت ہے جو شجاعت کا باعث ہے۔ اس لحاظ سے جون آف آرک دنیا کی سب سے بڑی صوفیہ ہے۔

کیا یہ نظریہ جس کا یہ مسلمہ ہے کہ خیر مطلق و کامل کا ہمیں ماضی، شجرہ ہو سکتا ہے بالکل صحیح ہو لایے پہلے ہم یہ دیکھیں کہ سریت سے کوئی نظام اخلاقیات بھی حاصل ہو سکتا ہے یعنی وہ اس دنیا میں عمل کے لئے کوئی دستور العمل بھی پیش کرتی ہے یا اس کی ساری ہدایات راہِ سبئی اختیار کرنے اور ترک دنیا ہی تک محدود ہیں۔

۲۲۶۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں جتنے اخلاقی دستور العمل ہیں وہ سب کسی نہ کسی حامی سریت ہی کے تجویز کئے ہوئے ہیں تو ہمیں سریت کی قوت اختراع میں شبہ نہیں رہتا۔ اس عہد کے عمل کا راز ہمیں اس اصول میں ملتا ہے کہ ہر کام میں کامیابی کا راز ”وصل و فصل“ کی لطیف آمیزش میں ہے۔ دو طرح کے انسان اپنی زندگی میں مشکل سے کامیاب ہوتے ہیں بلکہ کہنا چاہئے کہ وہ کامیابی کے مستحق ہی نہیں۔ ایک تو وہ جو نہایت لاہر و داموتے ہیں اور دوسرے وہ جنہیں ہر وقت فکر دامن گیر رہتی ہے ایک شخص جو اپنے عہدہ کے فرائض سے غفلت برتتا ہے ظاہر ہے وہ اس عہدہ پر برقرار

مذہب کی قائم مقام نہیں ہو سکتی اور مابعد الطبیعیاتی حقائق کو اگر کچھ سمجھ سکتا ہے تو مذہب ہی سمجھ سکتا ہے۔ ہندوستان کے کلاسیکی فلسفہ برہمنیت میں کائنات برہما ہے ہر شخص بھی برہما ہے لیکن اس تصدیق کا درجہ کہیں برہما ہوں تصور کے درجہ سے اور زیادہ ہونا چاہئے یعنی ہمیں محسوس بھی ہونا چاہئے اس تصدیق کو واقعیت کا جامہ پہنانا ہی نردوان کا حاصل ہو جاتا ہے لیکن کوئی شخص اپنے ارادہ کے زور اور زبردستی سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا جس طرح وہ موسیقی کے کسی راگ کو محض ارادہ کے بل پر نہیں سیکھ سکتا، ہم کہے جانے کا حق زبردستی نہیں حاصل کیا جاسکتا وہ دیا جاتا ہے گویا وہ واقع ہوتا ہے۔ اس لئے کبھی کبھی نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ عمر بھر صبر کرنا سبلی راہ پر چلنا پڑتا ہے یہی ہندوؤں کا ”یوگ“، دیگر مذاہب کی ”رہبانیت“ اور عوام کی ”عبادت“ ہے۔ عبادت کے مختلف اسالیب اگر غور کیجئے تو اسی راہ سلٹی کا خلاصہ ہیں۔

۲۴۵۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ذہنی ساری قوت ایک مہی مطلق یا خیر مطلق حاصل کرنے کی امید مہموم پر صرف کر لینا کہاں تک مفید ہے؟ کیا ترک دنیا کی تعلیم جو زمانہ و علی کی رمانیت سے ملتی جلتی ہے اور جس کو ہم چھوڑ چکے ہیں اور حق کامل یا خیر کامل کا مجرد تصور ایک فغل مبت نہیں معلوم ہوتا؟ کیا یہ قول برودیسر جان ڈیوی کے افلاطون نے انسانی نسلوں کو یہ کہہ کر گمراہ نہیں کر دیا ہے کہ ”نفس معیار کا تصور ہی خیر ہے“ معیار اس لئے ہوتا ہے کہ انسان اسے ملی جامہ پہنائے نہ یہ کہ اسے ٹکٹ کی مانند دیکھتا رہے۔

علاوہ برص اہل سریت یہ جو سمجھتے ہیں کہ انہیں کچھ حاصل ہو گیا، یہ ان کا مغالطہ ہے۔ اگر واقعی ان کو خیر مطلق کا شعور ہو گیا تو پھر ان کی تمنا برآئے میں کیا سر رہ گئی۔ اس کے بعد نہ کسی اور عمل کی ضرورت ہے اور نہ پھر کائنات کی جانب پلٹ کر آنے کی ضرورت ہے۔ شاید حامی تہریت پلٹ آنے پر مجبور رہے اور اس کا ہم ہی جی بھی چاہتا ہے اس لئے کہ وہ رو یا قائم رکھنے سے معذور ہے، چنانچہ اسے افسوس کے ساتھ پلٹ آنا پڑتا ہے جیسے طوعاً و کرہاً کوئی شخص کسی ایسی جگہ کو چھوڑے جس کے ساتھ اس کی دلچسپیاں وابستہ ہوں۔

چلتا ہے کہ ایک ماہر سریت ہی سب سے بڑا موجد اخلاق اور صلح قوانین و مراسم ہو سکتا ہے اور اس نے یہ فرض اس قدر متواتر موقعوں پر انجام دیا ہے کہ یہ کتنا مشکل ہے کہ تاریخ میں کوئی اخلاقی اصلاح ایسی بھی ہے جس کے پس پشت وہ نہ ہو لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ یہ زعم کہ ہم قانون کے نفع نہیں بلکہ اس کا منہی پہلو جانتے ہیں کہ ہم کو معیار قانون کا وجدان حاصل ہے، اکثر ختام اور نیم خلص طالبان سریت کے لئے ایک بلند وبال آزادی کے نام سے تناقض اور پہل اسکاری کا دروازہ بھی کھول دیتا ہے یہ کمزوری سریت پرستوں اور دیگر جن پرست طبیعتوں میں مشترک ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک یونانی کہاوت ہے کہ بہت سے باطنی شراب کے دیوتا کے عصا بردار ہی ہوتے ہیں، سچے باطنی بہت کم ہیں، دوسرے غفلتوں میں اکثر سریت پرست، نیم باطنی یا باگٹے ہوئے باطنی ہوتے ہیں اور مدد دے چند ہی پیغمبران صادق کے مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں لیکن یہ آخر الذکر ہی تاریخ انسانی کے لئے وہ ناگزیر اشخاص ہیں جن کے بغیر دنیا کا کام نہیں چل سکتا۔

۲۴۸۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک مجدد اخلاق کو یہ کس طرح بتہ چلتا ہے کہ مروجہ اخلاق مثلاً کریم انفسی، عدل، وغیرہ کی اصلاح کا وقت آگیا ہے؟ اس کو یہ کیسے معلوم ہوتا ہے کہ مثلاً یہ پرانا اصول کہ آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلے دانت ایک نیکانکی اصول جو توفانی نقصان کے لئے ناکافی ہے؟ یہ اس کا ضمیر بتاتا ہے لیکن ضمیر کیا ہے؟

جب ہم ارتقائی نظریہ اخلاق کے سلسلہ میں ضمیر کو قدیم نزادوں کے نتیجہ کی یاد گار سمجھتے تھے تو ہم کو یہ نظریہ غلط معلوم ہونے لگا تھا، جب ہم نے دیکھا کہ ضمیر نے ہمارے احساس حال کی طرح رفتہ رفتہ اپنے احساس کی بازی تک ترقی کی ہے جو ماہرین ضمیر کے اندر اپنے پورے کمال تک پہنچ جاتی ہے چنانچہ سقراط کی ساری زندگی ضمیر ہی کے کارناموں کا افسانہ ہے۔ نازک موقعوں پر سقراط اپنے ہم نازدہ خواص کے نزدیک ضمیر کا جسمہ تھا مشورہ لیتا تھا، سقراط کی نظر میں ضمیر ایک ایسی ناقابل تجزیہ حس ہے جو ہمیں ہماری غلطیوں پر متنبہ کرتی ہے اور غلط راہوں پر بڑھنے سے روکتی ہے ہمارے اندر ایک ایسا راضی معیار ہوتا ہے جس کی ماہیت سے اگرچہ ہم واقف نہیں ہوتے مگر ہم

رہنے کے قابل نہیں۔ علیٰ ہذا وہ بھی سخت نہیں جو کام ہم اپنی جان چھڑک کر اپنے کو کسی کام کا نہیں رکھتا۔ اصل میں صحیح العمل اور قابل قدر کارکن وہی ہے جو کامیابی اور ناکامی سے فی الجملہ بوجہانی بے تعلقی برتتے ہوئے (اس لئے کہ اپنے متاع سے اپنی ذات کو افضل سمجھتا ہے) اعتدال کے ساتھ کامیاب ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ تقویٰ اور برتری نگاری کا معاملہ جس پر حامی سیرت کا سارا زور ہے یہی استقامت سیرت، نہ کہ برباد فی انداز ہے۔ اس کا طرح نظر عمل سیرت کا حصول نہیں بلکہ حصول مسرت کی سبب لازمی شرط پورا کرنا ہے۔ تمام مہترقی اخلاق اس سادہ اصول میں آجاتے ہیں

”وہ ہونے کی کوشش کرو جو تم ہو۔“

یعنی جو تم حقیقت میں ہو۔ وہی تم کو عمل میں ہونا چاہئے حقیقت میں تم برہا ہو، تم اور حق ایک ہو اس تمہارے عمل کے صفات، اعتماد، آزادی، سادگی پر شامل اور خواہشات نفسانی اور سماجی حرص و ہمواری آلائش سے پاک ہونا چاہئیں یا وصات کسی شخص میں پیدا ہو سکتے ہیں جو مطلق اقدار کا شعور رکھتا ہو۔ لاؤتے کے نزدیک ”تاؤ“ قانونِ ارض و سماوی اور زندگی کا بنیادی دستور العمل ہے یہی کہہ کر ”تاؤ“ کو پیش نظر رکھ کر عمل، پیرامول، ہمارے کردار میں ”تاؤ“ کا فرما ہو جس طرح ”تاؤ“ ادعا نہیں کرنا اسی طرح ہم بھی ادعا سے ہمکنار کریں جس طرح ”تاؤ“ انتقام نہیں لیتا اسی طرح ہم بھی انتقام نہ لیں، برائی کا بدلہ اچھائی سے دیں، یاد رکھو کہ مروجہ فضائل کافی نہیں ہیں۔ ”حب الوطنی کافی نہیں ہے“ اور نہ کریم النفسی اور عدل کافی ہیں۔ ”تاؤ ہمارے سامنے ایک سادہ ترین لیکن بلند ترین معیار رکھتا ہے:

”تاؤ کے کھونے پر فضیلت پیدا ہوتی ہے۔“

”فضیلت کے کھونے پر کریم النفسی پیدا ہوتی ہے۔“

”کریم النفسی کھونے پر عدل پیدا ہوتا ہے۔“

”عدل کھونے پر پسندیدگی عمل پیدا ہوتی ہے۔“

”پسندیدگی عمل نیک نیکی کی نقل اور نفاذ کا آواز ہے۔“ (تاؤ نے گنگ مشہ)

یہ انبیاء کردار کی جسے عرف عام میں فضائل کہتے ہیں ایک استادِ تحلیل ہے جس سے پتہ

## باب ۳۳

### تنقید سمریت

۲۵۰۔ حامی سمریت کا دعویٰ ہے کہ دیدار حق حاصل ہو جانے کے بعد وہ ایک ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جس کو حیات کی حدود اتہا کہنا چاہئے لیکن تسلسل پر عروج سے ہیوٹ کا طالب ہے دیدار حق ہماری زندگی کے آئندہ تجربہ میں کارآمد ثابت ہوتا اور کارفرما رہتا ہے۔ اس کی توضیح ایک قانون سے ہوتی ہے جس کے لئے میں قانون تبادول کی اصطلاح وضع کرتا ہوں۔

قانون تبادول ایک علمی اصول ہے بلکہ علمی اصول کا اساس ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ نیک زندگی نہ تو نفس وحدت کا تصور ہے اور نہ کثرت کا ماحولانہ دروہست ہے بلکہ وہ دونوں کے ہم آہنگی میں مضمر ہے جیسے کھیل اور کام اور سونے اور جاگنے کی ہم آہنگی۔

زندگی کا پہلا مطالعہ یہ ہے کہ کاروبار حیات پر ہم اپنی حقیقی توجہ مبذول کریں۔ یہ توجہ موجودات و معاملات زندگی کا تجزیہ کرے گی اور ترتیب دار ہر شے عقل کا بہترین حصہ صرف کرے گی۔ تجربہ بتاتا ہے کہ یہ توجہ کچھ عرصہ کے بعد رو بہ تنزل ہو جاتی ہے اور یہ انحطاط عمل ہی میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ واقعات کے ہر کھنکے اور اقدار کے جانچنے میں بھی پیدا ہو جاتا ہے حقیقت کے نقطہ خیال سے شاید ایسا نہ ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ واقعات واقعات ہیں اور اقدار اقدار اور درجہ جاننے والے کے لئے بس اپنی آنکھیں کھولنے کی ضرورت ہے لیکن تھکے ہوئے دماغ کے لئے یہ مستقل اشیا گویا ناقابل ادراک ہی ہو جاتی ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ کسی سے قدر اور اس کے معنی فقط اس شے میں نہیں ہوتے بلکہ کسی ایسی شے میں بھی نہیں ہوتے جو مدد رک سے تعلق رکھتی ہے یعنی نظر کی مازگی جو کس سے ضائع ہو گئی۔ ہمارے ہر تجربہ کا ایک پس منظر ہوتا ہے

یہ محسوس ضرور کر لیتے ہیں کہ برے اعمال اس کے مطابق نہیں۔ یہ روحانی مسبار ہمارے خیال میں حق سے متحد ہونے کے احساس سے پیدا ہوتا ہے اور ضمیر اسی بات کا وجدانی علم ہے کہ غلامِ اعلیٰ اس اتحاد کے موافق اور غلامِ اس کے غلام ہے۔

اگر ضمیر کا یہ نظریہ صحیح ہے تو اس امر کی توضیح ہو جاتی ہے کہ اہل سریت کیوں ماہر ضمیر اور بنی نوع انسان کے غلامی رہنا چاہتے ہیں۔ یہ بھی ہماری سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اخلاقی جرات اور عزت نفس اور سریت کا کیوں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں زندگی کے خطرات اور مرغوبات سے بالا ہیں اور یہ رنگ اسی وقت طبیعت میں پیدا ہوتا ہے جب ہمارا یہ راسخ عقیدہ ہو کہ ضمیر میں ایک ایسی حقیقت سے منہمک کر دیتا ہے جو مادی واقعات کی دنیائی سے بہت گہرا ہے (بہی کانٹ کا بھی خیال تھا) ہماری سمجھ میں یہ نکتہ بھی آ جاتا ہے کہ ضمیر اس قدر انقلاب پذیر کیوں ہے ضمیر میں اتنی ہی صفائی اور جلا ہوگی جتنا اُسے قربت حق کا احساس قوی ہوگا۔ وقتہ فوقتہ اسی احساس کو مزید تقویت کی ضرورت ہے سہی راہ ضمیر کی دھاریاں سنہ کرنے ہی کا آلہ ہے۔

۲۲۹-۱۔ ہسم مذکورہ بالا سوال کی جانب متوجہ ہونے میں (بند ۲۳۰) سریت کا راہ سہی کو ایک غیر کامل کی حیثیت سے پیش کرنا کوئی صحیح نظریہ نہیں معلوم ہوتا محض راہ سہی کی پیش کردہ سریت اس دنیا میں اپنے فرض کی انجام دہی میں کوتاہی کر رہی ہے۔ نظریہ رو با۔ فی نفعہ محروم منی معلوم ہوتا ہے۔ وحدت کسی کثرت ہی کی ہو سکتی ہے کثرت سے جدا، عدم کے مرادف ہے۔ اہل سریت کا تجربہ اور ضبط نفس جو اس کے تجربات میں رہنمائی کرتا ہے جیسا کہ اس دورِ تسلسل میں کام آنا چاہئے جو فطرت اور انسانی تاریخ کے اندر دائر و سائر ہیں۔



نظر کرنا اخلاقی ترقی کا صریح نتیجہ ہے، یہ گویا فطرت کی ایک نئی طرف سے لحظہ کننا ہے (جیسا مرد و نون کی مثال سے ظاہر ہوتا ہے) جو واقعات کو ترتیب دے کر ان کے اندر قانون فطرت کی جھلک دیکھتا ہے۔ چنانچہ یہ ہمارا سائنسی فرض ہی نہیں بلکہ اخلاقی فرض بھی ہو جاتا ہے کہ اپنے نفس کو اس نہایت کا پابند بنائیں جو تجربہ بہیم ہو پوچھتا ہے، سائنسی تحقیقات دیاغت یعنی اپنی خواہشات کو دائمی انگشت کے مقابلہ میں دبا کر طالب علم فطرت کے اخلاقی اصول موضوعہ میں سے ہے چنانچہ حامیان سریت کا یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے کہ تحقیق حق کی اولین شرائط اخلاقی ہوتے ہیں اور یہ کلیتہً ابجد الطبیعیاتی حق وحدت ہی کی تحقیق کے لئے نہیں بلکہ حقائق فطرت کی تحقیق پر ہی راست آگاہ کسی جدید موضوعہ کا اکتشاف عرف یا اندازہ مشاہدہ ہی کا طالب نہیں ہوتا بلکہ تخیل بھی چاہتا ہے لیکن ہر تخیل سے کام نہ چلے گا۔ کامیاب اور ناکامیاب محقق فطرت میں بنیادی فرق سادگی اور فراخ دلی ہے، سب سے پہلے ہر قسم کی ریاکاری یا تعریف کی آرزو سے آزاد رہے جن کے اثر میں آکر اس کے اندر نہایت کی نائش کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں اور اہم نتائج حاصل کرنے میں محبت سے کام لینے لگتا ہے۔ دوسرے مطالعہ فطرت کے لئے ہمیں اپنے اندر ایک چھٹا حاسہ پیدا کرنا چاہئے جو انبیا کے عشق میں نمودار ہوتا ہے۔ یہ دونوں اخلاقی صفات ہیں جن کو اہل دل (اہل سیرت) اپنی ریاضت سے ترقی دینے کے لئے خاص طور پر مزدوں ہیں۔ لیکن انہیں کہا جی

”مہدت جس ہر لوگ جان دیتے ہیں نئے پن میں شامل نہیں ہوتی بلکہ وہ اصلیت کے جھانسنے

مختلف نہیں ہوتی جسے میں شغاف کی کہتا ہوں..... کمال انتہائی اصلیت ہی کا۔ سرانام

ہے۔ ہنسنا اللہ کے بندے ایسے سادہ لوح ہوتے ہیں کہ وہ ان غیر متعلق تفصیلات کے پریشان

نہیں ہوتے جو معمولی آدمی کے ذہن پر چھا کر تاریکی پیدا کرتے ہیں۔ وہ پہلی ہی نظریں

جو ہر اہل کو ناظر دیتے ہیں اور پھر سیدھے اسی کی طرف جاتے ہیں۔“

چنانچہ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ماہرین سائنس کی ذات اور اعمال میں نہیں سریت کی روح کا رفرمانظر آتی ہے۔

اس پس منظر کو درہم و درہم کر دیجیے، مثلاً از کتاب جرم سے، اب ہر شے پہلی حالت سے بدلی ہوئی نظر آئے گی۔ روزمرہ کی دیکھی بھالی چیزوں تک کانٹنگ بدل جاتا ہے۔ علی ہذا ان بھرتوجہ کی مکان سے ہماری قوت باصرہ میں ضعف آجاتا ہے، جیٹرٹن کا یہ قول کس قدر صحیح ہے کہ بیڑی کی اگر آپ سیر کرنا چاہتے ہیں تو بیڑی سے چلے جائیے۔ حیات کو بھی (بیڑی کی سیر کی طرح) وقتہ فوقتہ چارج کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ہم اپنے معمولی فرائض کو اچھی طرح ادا کر سکیں۔

یہ چارجنگ یا بھراؤ کئی طرح انجام پاتا ہے۔ آرام لینے سے کھیل اور تفریح سے سونے سے۔ ان سب میں توجہ کی سمت بدل جاتی ہے اور ہم ایک ایسی شے کی جانب متوجہ ہو جاتے ہیں جس میں انتشار کے بجائے کیسوئی ہوتی ہے۔ اہل سریت کا اخلاقی ضبط، اس کی راہ سبھی اسی طرح آرام لینے کا براہ راست اور ایک نہایت سادہ رنگینیک ہے۔ اس سے روزمرہ کی ذہنی عادات چندے منقطع ہو جاتی ہیں اور ہماری توجہ جو تفصیلات میں پھنس کر تنگ کر لیت ہو گئی تھی کل کے احساس سے پھر تازہ دم ہو جاتی ہے۔ راہ سبھی کے نظریہ کے تحت ہم میلانات طبع کا جائزہ لیتے ہیں، اور ایک ایک کر کے ان کو ترک یا مسترد کرتے جاتے ہیں، طرح طرح کے ذاتی خطہ، تعصبات، خصوصیات، بے حسی، ہم ان سب کو اٹھا کر کوڑے خانہ میں ڈال دیتے ہیں تاکہ ان چیزوں کے لئے جگہ خالی ہو جن کی جانب کل کا احساس رہنمائی کرتا ہے۔ چنانچہ سرری تجربہ کا لب لباب کسب حریت اور جس قدر ہے۔ جب اتحاد و انشیا کا دھیان دہر تک قائم رہنے کے بعد نوال پذیر ہونا شروع ہو جاتا ہے تو عامی سریت کو پھر دنیا کی جانب متوجہ ہونے کی ضرورت ہے۔ اب دنیا اپنی بھرپور دلفریبیوں کے ساتھ اور ہماری کھوئی ہوئی قوتیں اپنے پورے شباب کے ساتھ عود کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔

۲۵۱۔ شاید ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اہل سریت واقعات کا سامنا کرنے کے لئے حقیقت کی قوت اپنے اندر بیدار کر لیتے ہیں۔ اب ذرا غور کیجئے کہ یہ قوت کس طرح پیدا ہوئی ہے۔ سب سے پہلی قوت سانس مشاہدہ کی قوت ہے۔ کائنات پر سانس انداز فکر سے

سریت کا وحدت وجود ہے اور نہ حقیقت کی کثرت جو حقیقی تحلیل سے حاصل ہوتی ہے۔ سریت اور حقیقت پرست دونوں موجودات کو اپنی اپنی نظر سے دیکھتے ہیں اور اسی کو قطعی سمجھتے ہیں جو ان کی سمجھ میں ٹھیک آجائے۔ چنانچہ ان دونوں کے ہاتھ دنیا کے متعلق آدمی آدمی حقیقت آتی ہے اس لئے دراصل یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل و تہیم کرتے ہیں۔

حقیقت پرست کے مقابل میں سریت کا دعویٰ ”وحدت عالم“ اور پھر اس وحدت کی لاہتہا قدر حق بہ جانب ہے۔ کثرت موجودات والا عالم ناقابل حساب اور اس لئے بے کار ہے۔ ایسا عالم جس میں کوئی صفت ایسی نہ ہو جو ہمارے اندر احترام اور معقول عبادت کا جذبہ پیدا کرے وہ اس نفسی تفریح اور فائدہ سے بھی خالی ہوگی جس کے بغیر کسی شے کو کارآمد نہیں کہا جاسکتا۔

حامی سریت کے مقابل میں حقیقت پرست کا دعویٰ کثرت بھی غلط نہیں معلوم ہوتا اگر کوئی خدا ہے تو اس کی زندگی، نظام قدرت کے گونا گوں اور ایک دوسرے سے ممتاز چیزوں میں آشکا رہونا چاہئے۔ اگر وہ کہیں ہے تو اس کو پھر ان موجودات میں بھی ہونا چاہئے ایسی وحدت جو کثرت سے گریزاں ہو اور کثرت کی توجیہ سے قاصر ہو کائنات کی آخری حقیقت نہیں ہو سکتی جس وحدت پر ہم ایمان لاسکتے ہیں وہ ایک ایسی وحدت ہونا چاہئے جو کثرت جابہتی اور کثرت آفریں ہو۔

چنانچہ حقیقت اور سریت دونوں، صورت کے دو رخ نظر آتے ہیں۔ صورت دونوں کی معقول تشریح کرتی اور ان کا اپنے اندر مناسب مقام بخوبی بکرتی ہے اور یہ دونوں اپنی جگہ توازن ہم آہنگی اور قانون تبادُل کی ضرورت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ایک فوق الفطری جو ہر (یعنی رہبانیت یا دنیا سے پرواز) کے ساتھ ہمارے اندر انسان پرستی کا جوہر بھی ہونا چاہئے ان دونوں کے ملنے سے اچھی زندگی کا نکل ہو وگراں بن سکتا ہے۔

۲۵۲۔ اس کے علاوہ سریت پرست صفات اشیا کو محسوس کرنے کے لئے گویا اپنے اندر ایک نیا حاسہ پیدا کر لیتا ہے اس کے حواس میں ایک خاص قسم کی معصومیت پیدا ہو جاتی ہے بچوں آوازوں اور رنگوں میں اسے وہ لطف آتا ہے جو انسان کو سب سے پہلے احساس کرنے میں آتا ہے۔ کم از کم ولیم بلیک، جیکب بونے، ایسی کے فرانس اور دیگر اہل سیرت کا تجربہ یہی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے۔ کہ احساس کے بہت سے طبق ہیں جن کے اکتشاف بلکہ کھنا چاہئے کھود کر نکالنے کی ضرورت ہے جو انسان کی قدیم حیوانی وراثت کی یادگار تھے اور جنہیں ہم مادہ پرستی کی نگ ددویں کھو بیٹھے ہیں۔

حامی سریت میں سماجی میل جول کے واقعات کا سامنا کرنے کی قوت بھی پیدا ہو جاتی ہے جو وہ دوستی کی صلاحیت کو ترقی دے سکتا ہے۔ دوستی دیگر قابل قدر جزئیات کی طرح انحطاط پذیر ہوتی اور ہم میں سے اکثر اس فن کو حاصل نہیں کر سکتے کہ کوئی بات اس طرح کہی جائے کہ دوسرے کو ناگوار نہ ہو۔ اسی کے ساتھ بے لوث نکتہ چینی جس میں اپنی غرض کا شائبہ نہ ہو، معمولی انسان کے لئے مشکل بات ہے۔ یہ جب ہی ممکن ہے جب ہم اپنی ذات سے ایسی بے تعلقی پیدا کر لیں کہ ہمارے میں اور اپنی ذات میں کوئی فرق نظر نہ آئے اور اس کو ملامت کرنے کا اور یہ کہنے کا کہ "تو انسان ہے" ایک ایسا سلیقہ آجائے کہ دوستی ختم ہونے کے بجائے اور مستحکم ہو جائے۔

۲۵۳۔ چنانچہ اگر ہمارا خیال صحیح ہے تو کامیاب حقیقت پرست ہونے کے لئے، سریت پرست ہونے کی ضرورت ہے اور کامیاب سریت پرست ہونے کے لئے حقیقت پرست ہونے کی ضرورت ہے ہماری معمولی زندگی کا روبرو اور عبادت کا آلٹ پھیر ہے، ان میں سے ہر ایک ہم کو دوسرے کے لئے تیار کرتا ہے۔ اسی قسم کے تبادلے سے انسان اپنا توازن قائم رکھ سکتا ہے اور عجیب پرہیزگار تمدن کے نتیجے بوجھوں کو اٹھا سکتا ہے جس کے ساتھ مادی قوت کا بار بڑھتا (اور بجا طور پر بڑھتا ہے) جاتا ہے کیونکہ اس مادی ترقی کے ساتھ ساتھ انسان کے مشاہدہ میں شغافی، فنی ذکی محسوس اور شخصی قومی دوستانہ تعلقات کی صلاحیت بھی ترقی کرتی جاتی ہے۔

۲۵۴۔ اور اس عملی اصول تبادلے کے ساتھ ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت بھی ہے جس نے تو

سب ہی کو ماننے میں باپھر کسی کو نہیں۔ مختلف غیر مربوط اور جداگانہ فلسفوں کے ٹکڑوں کو بیک وقت ذہن میں جگہ دینا فی الجملہ ذہنی مہمان نوازی برائے ایک باریعظم ڈالنا ہے حالانکہ دیکھا جائے تو ان میں ”کچھ نہ کچھ“ ضرور مشترک ہے۔ سب کے سب انواع کو ذہن میں جگہ دینا اگرچہ آزاد فکشی اور ذہانت کی دلیل ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ اس فوج میل فلسفہ سے بھی کام نہیں چل سکتا۔ آپ کی نظر کو محدود کئے بغیر میں چاہتا ہوں کہ اس پیچیدگی سے نجات کی کوئی راہ نکالوں۔

۲۵۶۔ آپ نے غالباً یہ بات بھی کہی ہوگی کہ اکثر اعلیٰ پایہ کے مفکرین کے نظام کوئی امتیاز خصوصیت نہیں رکھتے مثلاً اسپنسز کو خالص دہر یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ وہ حقیقت کا منکر نہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اُس کے نزدیک ناقابلِ علم ہے اس لئے وہ کہنا چاہئے کہ تصویریت کی جابجائی ہے لیکن اس کی تصویریت ایک ایسی اذکھی تصویریت ہے کہ جدید حقیقت اُسی کی ایک کڑی معلوم ہوتی ہے۔ اسطو باوجود حقیقی افتاد طبع کے اپنی مابعد الطبیعیات میں تصویریت کی جانب جھکا ہوا ہے۔ سقراط ایک ایسا نقطہ ہے جس سے مختلف خطوط افکار متفرق سمتوں کو جاتے ہیں لیکن سب اپنا مرکز اسی بلند سعی کو تسلیم کرتے ہیں اور تقریباً ہی حال ڈیکارٹ ٹکٹ اور بیگل کا ہے۔ کسی فلسفہ میں خیالات مختلفہ کی لڑوں کے پائے جانے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس فلسفہ کا مدین کثرت پسند ہے۔ کسی مفکر میں اگر خیال کی زرخیزی اور تاج ملتی ہے تو اُس کو مفکر کی اخلاقی اور وجدانی توانائی بر معمول کیجئے جو اُس کے منطقی استدلال سے آگے نکل جاتی ہے، یہ لوگ حقیقت کو جہاں پاتے اور جیسا پاتے ہیں لے لیتے ہیں۔ اُن کو اس بحث نہیں کہ وہ مکمل طور پر مربوط بھی ہیں اُن کا اعتقاد یہ ہے کہ حقیقت فی انفسہ مربوط ہوتی ہو رہا اس سوال کا جواب کہ وہ دوسرے حقائق کے ساتھ کہاں آویزاں کی جائے، بعد کو دیا جاسکتا ہے، مہر دست وہ منطقی تقسیم کے خلاف جانے میں تامل نہیں کرتے اور ان کی عظمت خیال کسی ”یمن“ (مثلاً تصویریت، دہریت وغیرہ) کے ظرف میں نہیں سما سکتی۔ صفت اول سے

# حصہ چہارم

## ترکیب انواع

### باب ۳

### فلسفہ کی ساخت

۲۵۵- اب تک ہم نے فلسفہ کے مختلف اساسی انواع کی تنقید کرنے کے بجائے ان کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ہاں سپریمیل تذکرہ کریں کہیں انواع ہر کچھ تبصرہ بھی ہو گیا جو انواع کی باقاعدہ تنقید کی نظر سے نہیں بلکہ اس غرض سے تھا کہ ان محرکات کی جانب اشارہ ہو جائے جو تحقیق حق میں ان کے باہر مختلف راہیں اختیار کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اب ہم میں سے ہر ایک کو چاہیے کہ سوچے کہ وہ کس مقام پر کھڑا ہے، کوئی مکمل نظریہ کائنات حاصل کرنے کی امید مہموم لے کر نہیں بلکہ پریکٹس کے لئے کہ مختلف انواع فلسفہ کے مطالعہ نے ہمارے ادب پر کیا اثر جھوٹا یعنی کوئی مربوط نظریہ یا کوئی اشارہ ہیں ملا یا نہیں۔

جن حقائق کو ہم مانتے ہیں ان ہی کا مجموعہ ہمارا فلسفہ ہوتا ہے مختلف انواع فلسفہ پر نظر کرنے سے آپ کو ان حقائق کے ماننے میں مدد ملی ہوگی اس لئے آپ کے بہت سے تصورات جو دھندلے تھے وہ صاف ہو گئے ہوں گے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض نوعوں کو آپ نے اپنا ہی فلسفہ سمجھا ہو بہر حال اغلب یہ ہے کہ فکر انسانی کی یہ تمام شاخیں یعنی انواع فلسفہ آپ کو مطلقاً غیبی نہ معلوم ہوئی ہوں گی ہو سکتا ہے کہ آپ کو ایسا معلوم ہوا کہ آپ

تدوین کیا۔ وہ کہتا ہے کہ :-

”ہر نظام منظر و تصورات کا ایک نظم پیش کرتا ہے جو اپنی جگہ حقیقی ہے لیکن شعور میں اور بھی نظامات ہو سکتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر نظام غلط نہیں بلکہ ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم تمام ناقص نظاموں کو جوڑ دیں تو ایک کامل نظام بن جائے، جو بالکل شعور کی کیفیت کے مطابق ہو گا۔“

ظاہر ہے کہ یہ اصول اس وقت ہی صحیح مانا جاسکتا ہے اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ کائنات کے متعلق جتنے اہم حقائق تھے وہ سب تحقیق ہو چکے ہیں البتہ حال کے فلسفیانہ ذہن کے لئے ان سب کی تدوین و تہذیب کا کام رہ جائے گا۔ دوسرے نفلوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ انتخابی کی نظر تاریخ فلسفہ میں محدود ہے لیکن ایک مفکر کی نظر تجربہ، مشاہدات اور وجدان پر گڑی ہوئی ہے اور اس کے خیال میں ہماری جدت خیال ہی بے نظمی اور بے ترتیبی کی ذمہ دار ہے تاہم ایک انتخابی اور اپنی وضع خیال کے جدت پسند فلسفی کے درمیان، تدوین کی فرق ہی ہوتا ہے۔ انتہائی جدت پسندی بھی تاریخ کو ایک فلم نظر انداز نہیں کر سکتی، اور نہ حقائق سے خواہ ان کا مانع کچھ ہو یا نہ ہو کر سکتی ہے۔ اس لحاظ سے نتیجہ یوں ہے تو اس سلسلہ ایک انتخابی فلسفی ہے اور ڈیٹا اس ایکوینس جو اس سلسلہ کے فلسفہ اور بحیثیت کا ایک معجون مرکب تیار کرتا ہے اور بھی زیادہ انتخابی ہے۔ کائنات پر حقیقی نظر بالعموم انتخابی میدان طبع کی محرک ہوتی ہے۔ انتہائی تجربیت جس کی تعلیم یہ ہے کہ ہم کو چاہئے کہ اپنے رجحانات و تعصبات کو بالائے طاق رکھ کر کشادہ دلی کے ساتھ کائنات پر نظر ڈالیں داخلی تناقضات کی بھی پروا نہ کریں دہنی کہ دوسروں کی آنکھوں سے دیکھنے میں بھی تامل نہ کریں بشرطیکہ خود اپنی آنکھوں سے وہ دیکھ سکیں جو دوسرے دیکھنے میں، ایسی تجربیت جیسے بے اصولی کو بھی اصول بنالینے میں تامل نہیں، انتخابی تحریک کا دست راست ہے۔

فرائض کا فلسفی دماہر تعلیم ۱۹۶۷ء میں جب لاہور اور اسلام آباد میں فوت ہوا۔

فلسفوں کو کسی مخصوص نوع یا نظام سے منسوب کرنا، اُن کی سخت توہین ہے۔

چنانچہ یہ قابلِ تقدیم وصف، زمانہ حال کے فلسفہ کے نظاموں کی ایک خصوصیت ہے جس کا سبب اُن کی غفلت ہی نہیں، بلکہ اُن کی پیچیدگی، تاریخِ فلسفہ پر وسعتِ نظر اور کسی حد تک محنت پسندی کی جانب میلان بھی ہے۔ اس کے علاوہ یہ کیفیت مزاج، کائنات کے ساتھ بھی سازگار معلوم ہوتی ہے جو کسی خاص مدرسہ کی تقلید سے نفور ہے اور جس کے نزدیک سب سے پہلی چیز تجربہ ہے اور تجربہ کے انبار کو باقاعدہ ترتیب دینا، معقولات کا کام ہے جو بعد کو ہمیشہ ہوتا رہتا ہے (تجربہ جس میں وجدان بھی شامل ہے) فکر کی فوج کا وہ جاسوس دستہ ہے (اسکاؤٹ) جو آگے آگے چلتا ہے اور اس میں ذرہ برابر شک نہیں جو اپنی تحقیق کو ہر قدم پر منظم کرتا چلتا ہے وہ اخیر میں اپنے ہاتھ فلسفہ سے خالی پاتا ہے۔ اس لئے اگر آپ کو کسی فلسفی کا فلسفہ نظم و ربط سے معریٰ ملے تو اسے برا نہ کہئے۔ ولیم جیمس کے متعلق یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اُس کا کوئی نظام نہ تھا۔ اُس کے فلسفہ میں حقیقت، عملیت اور پہلو بہ پہلو بغیر کسی باہمی ربط کے پائی جاتی ہیں۔

۲۵۔ تاریخِ فلسفہ شائد یہ کہ اکثر مختلف مآخذ سے مختلف نظریات جن کو ایک منتخب فلسفہ کی تدوین کی کوشش کی گئی ہے جس کے لئے "انتخابیت" کی اصطلاح بھی وضع کی گئی ہے چنانچہ بہت سے انتخابی جن کے نام تاریخ میں محفوظ ہیں، اپنی فکر کے مقابلہ میں، اپنی ذہانت اور جدت کے مقابلہ میں جو دت کے لئے زیادہ مشہور ہیں۔ ان کے فلسفہ کی روح دراصل حقیق نہیں بلکہ دوسروں کے خیالات کو نکتہٴ سیخ اطاعت شعاری کے ساتھ اپنا لیتا ہے۔ وہ یہ دیکھ لیتے ہیں کہ مختلف فلسفوں میں حقیقت کے ٹکڑے پائے جاتے ہیں جن کو ایک دوسرے سے مربوط کیا جاسکتا ہے لیکن اُن فلسفوں کی نظر اُن کے ربط و اتحاد کے رشتوں تک نہیں پہنچتے فلسفہ میں انتخابی کوئی قابلِ تعریف لقب نہیں ہے۔ یہ اکثر ایسے مرتبہ کے مفکرین کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اسکندریہ کا فاکلو، ہیپلیسیس ہسٹر، وہ ہولس، مینڈیل زون، وکٹر لزن۔ وکٹر لزن خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اس نے انتخابیت کو ایک فن کے طور پر باقاعدہ



ہمارے نہیں پائے جاتے تو ان عقائد میں جو صحیح ہیں باطنی ربط ضرور ہونا چاہئے۔ اگر ہم تلاش کریں وہ ہمیں ضرور ملے گا اس لئے کہ ہم اپنی زندگی معقول طور پر اس وقت تک بسر نہیں کر سکتے جب تک ہم اپنی منتشر بصیرتوں میں ایک ایسا رشتہ اتحاد دریافت نہ کر لیں جو ہمارے نظریہ کے لئے غیر ازہ کا کام دے۔

چنانچہ بغیر انتخابی ہوئے، فراخ دل ہونے کی ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم وہ واحد اصول دریافت کر لیں جو ہمیں یہ بتا سکے کہ سچ کے مختلف حصے کس طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں چنانچہ ہمارا فلسفہ ہمارا ذخیرہ حقائق نہ ہوگا بلکہ ہمارا اصول ہوگا۔

۲۶۔ کلامی طریقہ تاریخ فلسفہ میں کوشش کی گئی ہے کہ ایسا اصول اول دریافت کرنے کا کوئی طریقہ ایجاد کیا جائے۔ سقراط اور افلاطون نے ذہنی تجربات کرنے کا ایک طریقہ نکالا تھا جس کو وہ کلامی طریقہ کہتے ہیں۔ یہ طریقہ مکالمہ یا مناظرہ کے لئے نہایت موزوں تھا۔ اس میں یہ ہوتا تھا کہ دو بحث کرنے والوں میں ایک اپنے دعوے کو لیتا اور اس کو ایک نظریہ گردان کر سختی کے ساتھ یہ دیکھتا کہ وہ اخیر میں کن نتائج تک ملتہی ہوتا ہے۔ یونانی ان نتائج کے اخذ کرنے میں خوب خوب ظرافت کی داد دیتے اور اس وقت بڑا لطف آتا جب مدعی اپنی ہی دلیل کو اپنی طرف الٹا پاتا۔ چنانچہ جب کوئی نظریہ ناقابل اطمینان نتائج پر ختم ہوتا تو اور مفروضہ لے کر ان کی بھی اسی طرح جانچ کی جاتی اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رکھا جاتا جب تک کوئی ایسا نظریہ نہ مل جاتا جس میں کوئی غلطی نہ ہو۔ چنانچہ یونانی فن کلام ایک طریق تفکر یا استفہام ہے اور افلاطون نے اپنے مکالموں میں بالعموم ایسے مفروضہ لئے ہیں جو رائج الوقت فلسفہ کے مختلف نظاموں کے مسلمات تھے۔ ان مکالموں میں گویا مختلف فلسفہ ہی ایک دوسرے سے ہم کلام ہوتے ہیں، اور ہر ایک دوسرے کو آخری نتیجہ تک پہنچنے میں مدد دیتا ہے۔ چنانچہ صحیح وہ نظریہ مانا جاتا ہے جو غلط نظریات کو مخرج کر کے برقرار رہتا ہے۔ یہ بقا ڈارون کے تازع البقا کے عنوان کی نہیں ہے اس لئے

۲۵۸۔ دراصل انتخابیت تعمیر فلسفہ کا پہلا درجہ ہے یعنی سامان اکٹھا کرنے کا درجہ جو اُس کی

روح اُس عجیب و غریب فضیلت سے متحد ہے جس کا نام رواداری ہے، اور جو خطرداری سے یہ کہہ کر روک دیتی ہے کہ تمہیں اپنے مخالف کی بات بھی سننا چاہئے، اُس کا انداز خیال نہایت معقول معلوم ہوتا ہے۔ رواداری اُن لوگوں کے لئے جو اپنے عقائد کو قطعی سمجھتے ہیں فی الجملہ دشوار اور ناقابل فہم فضیلت ہے۔ ایسے لوگ جس بات پر یقین نہیں کرتے قطعی یقین نہیں کرتے اس لئے کہ جس چیز پر یقین کرتے ہیں قطعی یقین کرتے ہیں۔ رواداری ایک معلم اور یقین کی صفت تو ہے ہی لیکن اُس منکر کی بھی صفت ہونا چاہئے، جو قطعی یقین کے درجہ پر نہ پہنچا ہو یا انتخابی رجحان رکھتا ہو اور اپنے ناقام ذخیرہ حقائق میں ہمیشہ اضافہ کرنے کے لئے مستعد ہو۔

غور کیجئے تو انتخابیت اور تشکیک میں بہت قریب کا رشتہ ہے۔ وہ شخص کسی چیز پر ہر پہلو سے نظر ڈالنا چاہتا ہے اُس کو ہر پہلو چھوڑنے کے لئے بھی تیار ہونا چاہئے اس لئے کہ جو پہلو سے پسند ہے اُس میں کچھ نہ کچھ ایسے اجزاء بھی ہوں گے جو اُس کے مخالف پہلو میں ہیں یا کسی مستقبل کے ناقد کی تختید میں ہو سکتے ہیں چنانچہ تشکیک کی طرح وہ بھی کسی ایک رائے کا ہو کر نہیں ہو سکتا۔ ہمہ گیر فراخ دلی، ہمہ گیر شک ہی کا ایجابی رُخ ہے

۲۵۹۔ انتخابیت فکر کے لئے، ایک قابل اطمینان آرام گاہ نہیں ہے۔ اگرچہ یہ ایک ایسی

منزل ضرور ہے جس سے ہر فکر کو گزرنا ہے۔ اگر کوئی کسی قضیہ کو صحیح سمجھتے ہیں تو محض اُس بنا پر کہ وہ ہمارے دوسرے عقائد سے میل نہیں کھاتا ماستر دین نہیں کیا جاسکتا۔ تحقیق کائنات کا سب سے پہلا کام مواد جمع کرنا ہے

لیکن نفس ہی وہ شے ہے جو ہمیشہ مواد جمع کرتا ہے اور نفس ایک متحد بالذات شے ہے جس کے لئے ذہنی بد نظمی کے ساتھ جینا یا ایسی زندگی کے خوف سے ہمیشہ دوچار رہنا ممکن نہیں علیٰ ہذا ہم یہ بھی یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ حقیقی کائنات بھی ایک مربوط بالذات شے ہے اس لئے کہ عدم ربط ایک موضوعی شے ہے نہ کہ معروضی، اگر ہمارے عقائد میں ظاہر ربط کے

کرنے کے بعد خود اپنا فلسفہ جو اس مطالعہ سے پیدا ہوتا ہے صحیح ترین معلوم ہوتا ہے اسی کے ساتھ اس عالم حقیقت کی ساخت کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے اور وہ ایک ایسے نظریہ کائنات پر پہنچتا ہے جو تجربہ کی وسعت اور تاریخ کی مالامالی میں اپنی آپ نظیر ہے اور اسے اس طرح کسی انتہائیت سے کام لینے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ چنانچہ حق اولیٰ جس تک میگل پہنچتا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات روح ہے۔ اس لئے کہ روح ہی کی ماہیت اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ وہ اپنے نہیں عالم تصورات، فطرت اور تاریخ کے کلامیات یا جدیدیات میں ظاہر کر سکے کائنات دراصل ایک مستقل فکر کا زندہ اور ترقی پزیر مجموعہ ہے اور اگر ہم کسی طرح تصورات کی صحیح کلامی علاقوں کو دریافت کر لیں تو ہم پر حقیقت کی ماہیت بھی روشن ہو جائے گی، اور پھر ہم اپنے طور پر کائنات کی باوری ایکسپریس کر سکتے ہیں۔

ہیگل کے نتیجہ کو نظر انداز کرنے پر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا نظریہ ترکیب یہ نہیں ہے کہ اہل بے جوڑ تصورات کو ایک دوسرے میں زبردستی ٹھونس دیا جائے یا ان کے درمیان کوئی ایسا نقطہ مصالحت دریافت کیا جائے یعنی ایسا علاقہ معلوم کیا جائے جو ہمارے ناتمام ناقص تصورات کے درمیان ہوا اور جسے ہم اپنے فلسفہ کا اصول بنالیں۔ ایسا نہیں ہے ہیگل کا نظریہ ترکیب انتہائیت کی قید و بند سے آزاد ہے ہیگل کا کلامی طریقہ فلسفہ کے اصول اول کائنات کرتا ہے وہ نشاۃ جدیدہ کی روح یعنی اس کے تجربی اور اختیاری اقتضا کا پورا لحاظ کرتے ہوئے ایک ایسی حقیقت کو پا جاتا ہے جس کو تجربیت نے نظر انداز کر دیا تھا یعنی ہماری دوران تحقیق میں سبب اخیر حق لازمی ہوتا ہے اور یہ ایک ایسا نکتہ تھا کہ تاریخ خیال میں ہیگل سے پہلے کسی کی نظر اس کی طرف نہیں گئی تھی۔ طریق استقرار کی آخری کامیابی اسی بدیہی اور لازمی حق کائنات ہے۔

آپ کا فلسفہ جو بھی ہو وہ ضرور انہی انواع فلسفہ کے لگ بھگ ہو گا۔ اس لئے کہ بنیادی

کہ یہاں مقابلہ اڑا لے جانے کے بجائے ضروری اصلاح و تصحیح کے بعد مناسب ماتحت جگہ پر رکھ دیا جاتا ہے۔

بظاہر یہ طریقہ آج کل کے تجربی و اختیاری طریق کے مشابہ ہے حقیقت میں وہ استقرا ہی کی ایک شکل ہے۔ فلسفہ جدید میں اس طریقہ نے اپنی ٹوک پلک درست کر کے پھر عود کیا ہے۔ سب سے زیادہ بگل نے اس سے کام لیا ہے، اس کے نزدیک ہر ناقص رائے جیسا کہ اس کے انتہائی نتائج پر پہونچا یا جائے تو ہمیں دشمن کے کیمپ میں پہونچا دیتی ہے۔ متضاد رائیں ایک دوسرے کو پیدا کرتی ہیں، ظلم سے بد امنی اور بد امنی سے ظلم پیدا ہوتا ہے، ہو سکتا ہے کہ کچھ عرصہ تک وہ پہلو بہ پہلو بغیر اپنا ایک دوسرے سے رشتہ جانے اور پہچانے کہ وہ ایک دوسرے کے جانی دشمن ہیں عمریں کاٹ دیں لیکن جب کبھی صورت حال کا جائزہ لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ دعویٰ اور ضد دعویٰ باہمی ترکیب کے طالب ہیں۔ جو دونوں کا عنصر حق ہوتا ہے اور ناقص اجزا کو پھوڑ دیتا ہے۔ اس ترکیب کو بعض اوقات میگل منطقی حیثیت سے ضد دعویٰ ہی سے نکلی ہوئی شے سمجھتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ایک نیا تصور ہے جو استقرا کے ذریعہ سے دیگر تصورات کی طرح برآمد ہو جاتا ہے۔ ہر ترکیب اپنے اجزا کی ترکیبی یعنی متضاد و عودوں سے زیادہ صحیح ہوتی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ وہ کلیتہً صحیح نہ ہو اور اپنا ایک ضد دعویٰ اور پیدا کر کے جو مزید ترکیب کا طالب ہو چنانچہ اس طریق سے ہم کو سب سے اخیر میں ایک ایسا قضیہ ہاتھ آ جاتا ہے جس سے جتنا انکار کر دانا ہی اقرار کرنا پڑتا ہے۔

اس طریق کو ہگل نے تاریخ فلسفہ ہر استعمال کر کے یہ دیکھا کہ متضاد و ضد ایک دوسرے کو پیدا کرتے ہیں اور اخیر میں جب ان کی ترکیب نمودار ہوتی ہے تو اس کے سامنے قریباً خم کرتے ہیں۔ چنانچہ اس طریق پر متضاد انواع فلسفہ میں جو جو عناصر حق ہیں وہ محفوظ ہوتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ ہم ایک اخیر نتیجہ تک پہونچ جاتے ہیں (اور خود ہگل کا فلسفہ رومنا ہو جاتا ہے) جو اس کے نزدیک فلسفہ کی قطعی صحیح شکل ہے، جیسا کہ ہر فلسفی کو تاریخ فلسفہ مطالعہ

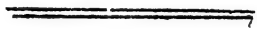
## باب ۳۵

### اقبال اعتقاد

۲۶۲۔ دورانِ مباحث میں میں نے اپنے فلسفیانہ مسلک کی جانب حقیقت سا اشارہ کیا ہے لیکن بہ وجہ چند در چند شاید میں آپ کا اس اجمال کی تفصیل کے لئے مقروض ہوں جہاں میں نے شروع ہی میں کہا ہے کہ ایک حیوانِ ناطق کے لئے فلسفہ ایک ناگزیر عمل ہے۔ اب اس کے ساتھ اگر ”فرض“ اور لطف آفریں بھی ہو تو ان سب کا اجتماع حقیقتاً بڑا دلچسپ ہو گا اور اس کا نیا کی اہمیت پر روشنی ڈالے گا جس کے اندر یہ تمام فلسفہ آرائیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔

ایک مردہ اور بے جان کائنات میں موجودات پر غور کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ ایسی حالت میں تو شاید انسانی فرض یہ ہو گا کہ اسے سب کو بھول کر ہر شخص بس اپنے کارِ منصبی سے سروکار رکھے۔ ایسی شے ہر مغز کا وہی سے کیا حاصل جو کسی انسانی تکنیک کے قابو میں نہ آئے اور زندہ انسانوں کے مقاصد میں معین نہ ہو۔ فرض کا قطعی سرچشمہ بس ایک ہے یعنی اپنے مقصد حیات کی راہ اختیار کرنا جو عملاً ترقی کے زینہ ہر پڑھتا ہے (چنانچہ اچھی تمثیل یا اوہرا، یا اچھی کتاب کے متعلق ہم کہا کرتے ہیں کہ تمہیں اسے چھوڑنا نہیں چاہئے یعنی ضرور پڑھنا یا دیکھنا چاہئے) فلسفہ کے مسائل پر غور و خوض اس وقت ہمارا فرض ہو سکتا ہے جب کائنات اپنے اندر کچھ معنی رکھتا ہو جیسے ہمیں چھوڑنا نہ چاہئے، بلکہ اسے محسوس کرنا اور اس سے لطف اندوز ہونا چاہئے حقیقت میں اگر کائنات بے معنی ہے تو پھر سارا تفسل بھی بے معنی ہے۔ اس لئے کہ فلسفہ کی تعریف یہی ہے کہ وہ حیثیتِ مجموعی ہمارے تجربہ ہی کی تفسیر ہے یعنی ہر شے کے معنی کا سراغ لگاتی ہے۔ اگر اشیاء بے معنی ہیں تو فلسفہ بھی محض مہل ہو گا۔

سوالات کی تمام امکانات فی تنبیحات ان کے اندر آ جاتی ہیں۔ چنانچہ آپ کا جو کچھ محبوبہ خیالاً ہو اس پر آپ بت کے اطلاق کو روک نہیں سکتے اور سچ یہ ہے کہ اس سے بچنے کا شیخی کے سوا کوئی دوسرا محرک ہو بھی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ آپ کا فلسفہ جو کچھ بھی ہو وہ کائنات کے انفرادی ادراک اور آپ کے ذاتی وجدان کی رپورٹ پر مبنی ہو گا جو کسی حال میں بعینہ وہ نہیں ہو سکتا جو کسی دوسرے کا۔ ہر انسان کے دو پہلو ہیں ایک کلی اور دوسرا انفرادی۔ کلی حیثیت سے وہ عالم محسوسات، عالم تصورات اور عالم تاریخ میں دیگر یعنی نوع انسان کا شریک ہے۔ انفرادی حیثیت سے اس کا نقطہ نظر اور مقام بالکل ذاتی ہے جس میں کوئی شریک نہیں چنانچہ اس بنا پر اس کا فلسفہ بھی دو رخا ہوتا ہے یعنی کلی اور انفرادی، بلکہ کہنا چاہئے انفرادی پہلے اور کلی بعد کو۔ اس لئے کہ ہر فرد کی حیات ابتدا میں ایک وجدان حقیقت ہے جس میں کوئی دوسرا شریک نہیں اور جو مختصر سادہ ہوتا ہے۔ یہ کام بعد کا ہے کہ وہ یہ دریافت کرے کہ اس وجدان کے معنی کیا ہیں اور یہ معنی دوسروں کو جتنا بتا سکتا ہے۔ یہ اس کا فرض ہے اور سر ت بھی۔



حامی سربت ہے حتیٰ کہ دنیا کے تمام شوہن اور بھی ستری ہیں۔

۲۶۵۔ لیکن آخر ہم اس فیصلہ پر قناعت کیوں نہ کریں کہ کائنات ایک معنی رکھتی ہے اور برائی دلیل غائبات اصولاً صحیح ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ہم عالم کو معانی سے لبریز کیوں مانیں؟ یہ ایک قیاسی سن گھڑت معلوم ہوتی ہے۔ یہ رجائیت نہیں ہے۔ اس لحاظ سے کہ کبھی کبھی خیر و ایک کو دستیاب نہیں ہوتا صورت حال یہ ہے کہ ہم خیر کی تلاش کرتے ہیں اور اس کے چھوٹ جانے کا اکثر خطرہ رہتا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ خیر کی بڑی مقدار حاصل کرنے سے انسان اکثر محروم ہی رہتا ہے۔ یہ اس دنیا کے المیہ کا ایک خاص واقعہ ہے جو ساری حیات میں ملتا ہے۔ میرا اعتقاد یہ ہے کہ معنی کا معروضی وجود ہے لیکن عقلی اصول کا تقاضا یہ ہے کہ انہی کو دیا ہی خیال کر جیسی تجربہ میں آئیں اس اصول سے یہ واقعہ کس طرح ہم آہنگ ہو گا کہ دنیا میں اشیاء ہمیں با معنی اور بے معنی ملی جلی ملتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ خیر کے تمام انکشافات میں کچھ واقعیت ضرور ہے مثلاً ہم محض آواز کے علم سے موسیقی کا استخراج نہیں کر سکتے اور نہ کسی عام نظریہ سے معروضی اقدار کا استنباط کر سکتے ہیں ہمیں تجربہ ہی سے زمینوں کے واقعہ کشتی کی دوڑ اور شام کے رنگینان کا اندازہ ہوتا ہے کیسا اوصاف کا اچانک تجربہ ہم کو یہ سبق نہیں دیتا کہ عدم معنویت کے لئے بھی تجربہ ہی کی ضرورت ہے دنیا میں بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہمیں تسلیم کر لینا ہوتا ہے، وہ ہمارا نقطہ آخار یا مفروضہ ہوتے ہیں۔ ہماری طبیعت میں حقیقت پرستی کا عنصر یہ چاہتا ہے کہ ان واقعات کے آگے ہم اپنی ناک رگڑنے جائیں اور انھیں تسلیم کئے جائیں۔

ہم اس کے لئے تیار ہیں مگر بے تک؛ جو فلسفہ کی خالی سلمہ دیوار سے ٹکرا کر وہیں رہ جاتا ہے اس کو یا تو آزمائشی فلسفہ کہنا چاہئے یا کاہل فلسفہ۔ لوگوں کو یہ کہنے کا کوئی حق نہیں ہے کہ دنیا کے کوئی معنی نہیں زیادہ سے زیادہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی معنی نہیں ملے۔ اور یہ کہ ان کی تلاش عبث ہے۔ عدم معنویت کے متعلق اس طرح کا تجربہ ایک ذاتی و شخصی مجز کا اظہار ہو گا۔

چنانچہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر فلسفہ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ کائنات کچھ معنی یا نظام معانی رکھتی ہے ایسے معنی جو معروضی ہوتے ہیں یعنی خارج میں اُن کا وجود ہے۔ اب ہم اس انکشاف کر سکیں یا نہ کر سکیں کر سکتے ہیں اور چونکہ یہ معانی نفس موجودات عالم کے علاوہ ہوتے ہیں اس لئے ہر فلسفہ اپنے مسلمات میں دہریت کے منافی ہوگا۔ اگر دہریت کے مقصود سیبی نظریہ ہو کہ خارج میں فطرت ہی فطرت ہے اس کے علاوہ کچھ اول نہیں۔

۲۶۳۔ اور چونکہ معانی مجردات کی حد تک رہ جاتے ہیں اگر اُن کا علم حاصل کرنے والا محسوس کرنے والا، اور قدر کرنے والا نہ ہو، اس لئے معروضی معنی کا وجود اصل حقیقت کے پس پشت نفسی حیات کا پتہ دیتا ہے۔ اس لئے تصوریت فلسفہ کی کوئی علیحدہ نوع نہ ہوئی بلکہ ہر فلسفہ کی ماہیت ہے، اور ہر فلسفیانہ تحریک کا مسلمہ ہے خواہ اُس کو علانیہ تسلیم کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ اس تقدیر پر ہم میں تصوریت کو اپنی مابعد الطبیعیات کا مرکز قرار دیتا ہوں اور اُس کو میں ایک ایسا نقطہ یقین سمجھتا ہوں جو کلاسی یا جدید لیاقتی طریق سے (جس کا ابھی مذکور تھا) ثابت بھی ہوتا ہے برعکس یہ کہتا ہے کہ کائنات کے کوئی معروضی معنی نہیں وہ صحیح بوجھنے اپنی آپ تردید کرتا ہے۔

۲۶۴۔ تصوریت کی اس مقدار کو فلسفہ کی ایسی اقل قلیل مقدار سمجھنا چاہئے جو لازمی ہے معانی سریت کا دعویٰ صحیح ہے کہ کائنات معانی و اتدار کا اچھوتا مخزن ہے جس کی جھلک ہم کو حسن فطرت میں نظر آ جاتی ہے یا پھر عشق میں جس کا حملہ ہمارے اوپر بغیر کسی اطلاع کے ہوتا ہے اور ہماری بے خبری کا پتہ دیتا ہے، چنانچہ ہم کہتے ہیں:

”لحمہن احق ہن جو خدا کو بے دیکھے فیاں بھی نہیں کر سکتے“

یا پھر ہمیں پتہ اُس مبہم اور ناگزیر احساس خیر سے چلتا ہے جس کی امید ہم ہم جیتے ہیں۔ زندگی کیا ہے؟ عمل؟ اس سلسل عمل لیکن بے شعور عمل نہیں۔ زندگی گویا حقائق انبیات تک پہنچنے کی کوشش ہے۔ اور ان حقائق کا طبقہ ایک ایسا طبقہ ہے جہاں انکشافات اقدار کی کوئی انتہا نہیں فلسفہ میں اسی عقیدہ کو سریت کہتے ہیں لیکن اس لحاظ سے میرا خیال ہے کہ ہر شخص کھلا ہوا یا چھپا ہوا



مربوط ہیں۔

چنانچہ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ کائنات کی یہ ساری نفسیت کسی اور بلند و بالا آسمانی کا ظہور ہو؟  
 نہیں کیونکہ نفسیت سے زیادہ بلند و بالا کوئی ہستی نہیں۔ اسپنوزا کا جوہر باوجود لامتناہی اوصاف  
 کے اگر شعور یا نیم شعور سے محروم کر دیا جائے تو وہ معمولی سے معمولی انسان سے بھی ادنیٰ درجہ کی  
 چیز ہوگی۔ جوہر کی نفسیت ہی میں حقیقت کی عظمت کا بے شمار خزانہ ہے۔  
 ۲۶۔ نفس انسانی جو کل کون و مکان کی ایک نامکمل مثال ہے، فطرت کا ایک جز ہونے  
 کے ساتھ اس سے کچھ زیادہ بھی ہے۔

انسانی نفس کو اس کے ماحولی تعلقات کے ساتھ سائنس کا موضوع بحث بنانا چاہیے  
 جیسا کہ دہریوں کی تحقیقات کا پروگرام ہے تحصیل علم اور عادات وغیرہ کے قوانین وضع کئے  
 گئے ہیں جن سے بیزاری اور آزادی حاصل کرنے کی کوششیں جاری ہیں۔ لیکن یہ تشریح ان تغیرات کی ہے جو ہم پر لاحق ہوتے ہیں  
 ہم ہر تسلط حاصل کرنے کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں (نفسیات ایک طبعی سائنس کی حیثیت سے  
 ہماری بہت سی باتوں کی تشریح کرتی ہے لیکن یہ تشریح ان تغیرات کی ہے جو ہم پر لاحق ہوتے ہیں  
 اس سے ایک کیفیت کا دوسری کیفیت سے استخراج نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف ان کے وقوع  
 کے قوانین ہیں اور بس چنانچہ ارتعاش سے رنگ کی تشریح اس معنی کر نہیں ہو سکتی کہ رنگ کا  
 ارتعاش سے استخراج کیا جاسکتا ہے، ہاں البتہ رفتار ارتعاش کے فرق، رنگوں کے فرقوں  
 کی ضرورت تشریح کر سکیں گے علیٰ ہذا جسمانی اعمال سے ذہنی عمل نہیں پیدا ہوتا لیکن جسمانی  
 تغیرات اور ذہنی تغیرات میں مطابقت ہو سکتی ہے۔

نفس انسانی دیگر موجودات عالم سے زیادہ ہے، اس لئے کہ وہ محض ایک واقعہ ہے  
 کچھ زیادہ ہے۔ ایک واقعہ دوسرے واقعات کا شعور نہیں رکھتا جبکہ نفس یہ شعور رکھتا ہے  
 علیٰ ہذا واقعات اقدار نہیں ہیں، جبکہ نفس عالم اقدار میں رہتا بلکہ خود بھی ایک قدر ہے۔  
 واقعات مفردات ہیں، کلیات نہیں نفس مفرد اور کلی دونوں ہے۔ واقعات کا تعلق

اس سے کائنات کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ سوائے اس کے کہ مقرر کو شاعر یا کسی فن کار کے لئے جگہ خالی کر دینا چاہئے جو کچھ دیکھ سکتا ہے۔ تجربیت کا نظریہ نقیضین کے ساتھ نہیں چلتا اور کائنات کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ جیسے جیسے ہمارے اندر احساس کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے اور ہمارے آلات بصر درست ہوتے جاتے ہیں نت ہی اقدار پیدا ہی ہوتی چلی جاتی ہیں۔

۲۶۶۔ بلکہ تصویریت کے متعلق مجھے ایک قدم اور آگے جانا ہے کہ عالم نفس ہے اور ان الفاظ میں اس دعویٰ کی توضیح بھی کر دینا چاہتا ہوں کہ وہ نفس بجائے اس کے کہ بدیہی یا ذہنی گرفت میں آنے کے قابل ہو، جیسا ڈیکارٹ اور برکلی کا خیال معلوم ہوتا ہے، اپنے متق اور اسرار میں لا متناہی ہے۔ اس بنا پر اس کو ہم ایک ایسا تصور سمجھ سکتے ہیں جو کل کائنات پر حاوی ہے۔ لا انتہا کی پیمائش لا انتہا سے اور غیر معلوم کی پیمائش غیر معلوم ہی سے کی جاسکتی ہے یہاں بھی سریت، تصویریت کے مقابلہ میں حق سے زیادہ قریب ملے۔ ضبط نفس اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ کائنات میں حیات نفسی متحد ہے اور انشیا کے تمام معانی واحد ارادہ کے ساتھ وابستہ و

ملہ جب نفس کے متعلق میں سریت کے نظریہ کا ذکر کرتا ہوں تو اس سے ہرگز وہ قوائے مخفیہ نہ سمجھئے جو آج کل ہماری نفسیات میں تحت اشعور کے نام سے شہور ہیں۔ تحت اشعور ضرور ایک واقعی شے ہے اور نفسی زندگی کے لئے اس کی اہمیت مسلم ہو لیکن اس کے معنی نہیں ہیں کہ اس سے ہم کے بہوتوں، ذہنی تجاہات اور خطبات کا گھر بنالیں۔ بایں کہ جب لا شعور کا لفظ استعمال کریں تو اس سے کوئی نفسی کیفیت مراد نہیں جو نفس و جسم کے برف میں واقع ہے جس کے لئے قوائی اور قوت کے اصطلاحات بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ہم آنکھوں پر بیٹی باندھ کر تیر سکتے ہیں۔ شوہن بار اور فان ارٹ من کی سرزدگی میں نفسیات حال نے جو تاریک ادویہ کی مفہم تحت اشعور کو پہنا دیا ہے وہ نفس پر ایک خلاقی عامل، ایک فن کار ایک نطقی اور ایک ظنی کی کیفیت سے پردہ ڈال دیتا ہے جو در صورت کا ایک خاص موضوع بحث تھا اور اس لئے ہم ایک نہایت ذریعہ (اگرچہ اس کی توضیح ہر اسرار طریقہ ہر کی جاتی ہے) تحقیق سے محروم ہو جاتے ہیں۔ حق پوچھ کر ان منافع کے لئے کی توضیح زیادہ ہو جاتی جو بجائے یہ اثری کے رد عمل کے یا تحت اشعور کے نظریہ کے مطابق جذبات کی رو کو کسی دوسری طرف موڑ دینے کے سکے سے نفسیات کی قدیم تحقیقات کے خاتمہ ہونے کا خمیازہ سانس کر دانا حال میں اس طرح بھگتتا ہڈر ہا ہر کہ ایک خدمت پرستی دوسری خدمت پرستی کی توضیح نہیں کر سکتی۔

دیوانوں کی بستی اور رہنے کے قابل نہیں۔

در اصل اس تغیر کے اندازہ میں ہماری نظر بھی غلطی کرتی ہے۔ ہماری توجہ کے دو مرکز ہوتے ہیں۔ ایک تو ہمارے ادراک کی دل کشی اور دوسرے توقعات کے وہ پہلو جس کے لئے ہم گویا گوش برآواز رہتے ہیں لیکن تمام سماجی انقلابات شاہد ہیں کہ تاریخ میں ایک تاریخی تسلسل ہوتا ہے۔ اسی کے جواب میں ایک قانون ہمارے مالم تصورات میں بھی جاری و ساری ہے بلکہ یہ تسلسل سے زیادہ ہے، اس کو ماہیت موجودات کا اصول عدم تغیر کہہ سکتے ہیں، اسی پر یقین کا دار و مدار ہے اور کہنا چاہئے کہ یقین یقین رہ سکتا ہے۔ یہ گویا نفس کے غیر تغیر ماہیت کا معروضی ثبوتی ہے جس کو نفس محسوس کر کے لطف حاصل کرتا ہے

اس میں شک نہیں کہ ہمیں اپنے مفروضات پر نظر ثانی کرنے کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ در اصل ان کو ہم اس لئے مفروضات کہتے ہیں۔ ہم کو اپنی حیات کے قوانین پر بھی نظر ثانی کرنے کے لئے تیار رہنا چاہئے لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم پابندی قانون کی اسپرٹ اور اصول قانون ہی کو خیر باد کہہ دیں؟ ایسی صورت میں قوانین میں تغیر کا لفظ بے معنی ہے جب ہم تغیرات قانون کا ذکر کرتے ہیں تو ہم اس کے استقلال پر اعتماد کر کے ”جو کچھ ہے، اس پر اپنے عجربات کرتے ہیں۔ جب ہمارا کوئی ہم عصر پیغمبر زمانہ کے تغیر دہے ثباتی پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ”ہمارے اداروں ہمارے افکار کسی شے کو استقلال نہیں اور ہم کو اپنے سارے دستور العمل کیا وہ مذہب کے ہوں کیا جہنی تعلقات کے، کیا علم دفن کے، کیا سیاسیات اور قانون کے بدل ڈالنے کے لئے ہر وقت تیار رہنا چاہئے۔ یہ ضرور ایک معنی کی حقیقت ہے جس کا اظہار، ذرا جوش کے ساتھ کیا گیا ہے لیکن اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ یہ کل حقیقت ہے تو پھر یہ دعویٰ ایک ”غیر حقیقت“ ہے۔ مذہب، جلس اور علوم و فنون کے متعلق قطعی و کلی تبدیلی کا سوال کبھی پیدا نہیں ہوتا بلکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون سی باتیں قابل تبدیلی ہیں جن کا زمان و مکان سے اضافی تعلق ہے اور کون سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل اور ناقابل

صرف سال سے ہے نفس ماضی اور مستقبل کے درمیان بل کا کام انجام دیتا ہے۔ وہ کثیر التعداد امکانات کے ذخیرہ سے یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ دوسرے لمحہ کا کیا واقعہ ہو سکتا ہے۔

اس لئے نفس انسانی ایک مجموعہ اضداد ہے اور چونکہ وہی اضداد، بڑے پیمانہ پر کائنات کی ساخت میں نظر آتے ہیں اور کسی نہ کسی طرح ایک دوسرے سے متحد بھی ہیں ”کس طرح“ اس کا جوہر ہمیں کائنات کے باطن کا مطالعہ کرنے سے چل سکتا ہے بالخصوص جب ہم یہ تسلیم کر کے آگے بڑھتے ہیں کہ کل نفس ہی نفس ہے۔ اس نفسیت کا نبوت کوئی، برہانی دلیل یا تمثیل کے ذریعہ سے ہم نہیں پہونچنا ہے بلکہ وہ ایک طرح کا بلا واسطہ ادراک ہے جس کی توضیح کلامی طریق سے ہوتی ہے۔ ہم انسانی نفوس کے ایک گروہ کی حیثیت سے اپنے کو کائنات میں تنہا نہیں محسوس کرتے، یہ ہمارا پہلا اور مکرر وجدان ہے۔

۲۶۸۔ یہ تفسیر کہ کائنات نفس ہے میرے خیال میں فلسفہ کا نقطہ یقین ہے اور اسی کے ساتھ مجھے ایک اور اعتقاد کا اقبال کرنا ہے وہ یہ کہ فلسفہ کا طبع نظر یقین ہے کہ وہ اس کم بد تناسل نہیں کر سکتا یقین اور قطعی یقین میں کوئی منطقی ذوق نہیں بہ طور کسی نہ کی نوعیت کا یقین ہمارے نظام علم کے قیام کے لئے ضروری ہے۔ حیات علمی و حیات عملی کے پینگ کم و بیش توازن کے ساتھ دو حدود کے درمیان جاری رہتے ہیں حینی ایک تو یقین اور دوسری طرف تحقیقات و تجسس، تجسس و غلبیت، اور مفروضات

فلسفہ حال کی لغت میں ”تطبیق“ کے لفظ میں فی الجملہ ذم کا پہلو ہے۔ حقائق، قوانین اور اخلاق کے جتنے سمت و ستور اُٹھ رہے ہیں وہ سب سمجھے جاتے ہیں زمانہ حال کی رُوح اُن سے بیزاد ہے اور اُن کے قید و بند سے نجات کی خواہاں ہے۔ سائنسی اسپرٹ، ہمیشہ تصورِ رات پر نظر ثانی کرتی رہتی ہے۔ ہر ذرہ ایک نہ ایک نیا مفروضہ بنا کر کھڑا کرتی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ہمارا نیا مفروضہ کس حد تک نیا ہو سکتا ہے ظاہر ہے عرف اُس حد تک جس حد تک ہمارا منہا ہے یقین تھا، اگر ہمارا نفس دائمی آج کچھ اور کل کچھ ہے تو پھر ہماری ذہنی دنیا

برہاناً یا کم کہہ سکتے ہیں، از روئے کلام بھی ثابت ہو جانا چاہئے۔ یہی عقلیت فلسفہ اور فن کے درمیان باہر الاتیاز ہے عقلیت فلسفہ کی روح ہے اور اس معنی میں ہر فلسفہ عقلیت ہے۔ ۲۶۹۔ علمیات اور فلسفہ دونوں میں، میں سہری حقیقت کا قائل ہوں۔ یہ ہرے خیال میں حقیقت کی سب سے زیادہ معقول شکل ہے۔

اپنی روزمرہ زندگی میں ہمیں اختیار کو مستقل اور فطری سمجھنا چاہئے جو ہماری ذات کے علاوہ اور ہمارے مقابل میں ہیں یا کم از کم صرف ہمارے لئے خلق نہیں ہوئی ہیں چنانچہ اس کائنات کے پردیس میں جہاں کی ہر شے اجنبی ہے، ہمیں اپنا گھر بنانا ہے۔ سانس کے نقطہ خیال سے جو شر ہے اس کا ازالہ کرنا چاہئے۔ فطرت سے کسی رو رعایت کی توقع نہ کرنا چاہئے لیکن تعمیر ہی کام فطرت کے مقابلہ میں ہیں اپنے قوت بازو سے انجام دینا ہے البتہ خود کائنات اس تعمیر ہی عمل سے مستثنیٰ ہے ہم کو یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے کہ شر مابیت اشیا میں داخل نہیں ہے۔ اس پروگرام میں ہم حامی حقیقت کے ہم نوا ہیں۔

لیکن کس کی نظر اس رفاہ عام کی وسعت کا احاطہ کر سکتی ہے اور کس کو اتنا صبر اور اتنی ہمت ہے کہ اس لاتناہی کام کو درجہ تک پہنچائے، کو شخص کسی کام کی تکمیل کے لئے ارتقا کا انتظار کر سکتا ہے جو آئندہ نسلوں کے سامنے رونما ہوگا۔ ہاں البتہ وہ جو منزل مقصود پر پہلے سے پہنچنا ہو اسے یعنی ماہر سریت (جو ہمارے نزدیک روحانی بہرہ کا نامندہ ہے) وہ جہاں بھی کل حقیقت اس کے سامنے روشن ہے۔ وہ ہمیشہ زمان مکان اور تاریخ کے وسط میں ہے وہ نہ کسی نئے فیشن کا دیوانہ ہے اور نہ دور آقا وہ منزل مقصود تک پہنچنے میں جلد باز۔ وہ جو پیش آنے والا ہے اس کے لئے ایسا ہی شخص صبر و استقلال کے ساتھ مشقت برداشت کر سکتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ موجودات اس کے ساتھ ہیں۔

وہ جانتا ہے کہ قوت و فعل ایک دوسرے کے مساعد ہیں۔ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کے اندر وہی جو ہر ہے جس نے اشیا کو ترتیب دیا اور اس کی ذات کے مقابلہ میں تخلیق کیا ہو

تغیر ہیں فلسفہ کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ اُن چیزوں کا انکشاف کرے جو مستقل ہیں تاکہ ضمیر آزادی اور کامیابی کے ساتھ تبدیلیاں عمل میں آسکیں۔ آلہ پرستی اپنے منطق کے زور میں وہی آلہ چھوڑ بیٹھی ہے جو سب سے زیادہ کارآمد ہے۔

سچ پہچنے تو اہل سریت کی اسپرٹ اس لحاظ سے بالکل تجربی اور اختیاری ہے جو ہر دستِ مادت کو عارضی اور ہر تصویری معیار کو آزمائشی سمجھتے ہیں۔ اس بنا پر نہیں کہ وہ مطلق کے وجود کے منکر ہیں بلکہ اس لئے کہ مطلق پر ان کا ایمان ہے اور وہ ایک ایسا مطلق معیار تسلیم کرتے ہیں جس کی یارگاہ میں ہر تصور کو آکر پنا حساب دینا ہے۔ وقتہ فوقتہ حق و غیر مطلق کے تصور کی تجدید کرنے رہنے کی وجہ سے حامی سریت اُس سماجی اور فطری حقیقت سے دوچار ہونے کے لئے اپنے کو تیار کرنا رہتا ہے جو ہم اندازہ نہیں کر سکتے کہ ہمارے مسلہ توہمات اور اصول موضوعہ پر سے کتنا زنگ اور گرد و غبار کی تہوں کا ازالہ کرے گا۔

سانی طریق بھی (جس کو حقیقت، دہریت، عملیت بالخصوص اور موجودہ فلسفہ بالعموم اپنانا چاہتے ہیں) غیر محدود اضافت و تغیر کا حامی نہیں۔ اس لئے کہ سانی طریق تغیر منطق اور ریاضی کے اپنے نام ہی کا مستحق نہیں کسی واقعہ کے امکان کی اعلیٰیت کا حساب ریاضی کے احصاء (CALCULUS) سے لگایا جاتا ہے جو اعلیٰیت کی حد سے باہر (یعنی ہی) حامیان حقیقت نے انصاف سے کام لے کر حقیقت کے اس پہلو کے لئے ایک حد تک آزاد مطلقیت کو تسلیم کیا ہے عیلت کا یہ دعویٰ کہ بس طریق آزمائش یا اختیار ہی تھا طریق تحقیق ہے اور اس لئے کل حقائق عارضی ہیں خود اپنے دعوے کی تردید کی بے مشل مثال ہے اس لئے کہ وہ اپنے دعویٰ کو قطعی سچ سمجھتی ہے۔

یہ امر نظر یہ حقیقت کہ بھی مسلم ہے کہ فلسفہ میں کوئی ایسی شے ہے جسے یقین کہتے ہیں لیکن یہ مجرد یقین کا تصور رہے۔ وجدانیت اس تجربہ میں احساس کا اعانہ کر دیتی ہے۔ اور اُس کو ایک واقعی اور معدوم یقین کی شکل میں تحلیل کر دیتی ہے۔ یہ واقعی یقین کی کیفیت

نہ جہان نہیں ہے بلکہ ایک اخلاقی قانون کا منظر ہے اور مقدر کسی نظام و مکان کا پابند نہیں ہے۔

ایسی دہریت تصویریت کے منافی نہیں بلکہ تصور برکات کا ایک مریخ ہے۔ ہر تصویریت ہی اس قابل ہے کہ ٹھوس واقعات کی تفتیش کر سکے اور دہریت کے عام خطرات کا مقابلہ کر سکے اس طرح کہ نہ تو ان کو نظر انداز کرے اور نہ ان سے فرار کرے۔

... کسی نے کہا ہے کہ انسان پرستی "طبقاتی شعور" ہی کی ایک نوع ہے جس کے معنی کائنات کے مقابلہ میں انسانی گروہ کی جتھ بندی ہوئی لیکن اپنی نظر انسانی اغراض تک محدود کر دینا بہت سی ہر لطف چیزوں سے جو انسانوں ہی کے لئے پیدا ہوئی ہیں آنکھیں بند کر لینا ہے۔ یہ چیزیں علم و فن کے عشق سے یا علم و فن کو علم و فن کے طور پر برتنے سے پیدا ہوتی ہیں اور ان سب میں کم و بیش انسانیت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر تم خود بقا و دوام کے قائل نہ ہو تو ان لوگوں سے نیک سلوک کس طرح کر سکتے ہو جن کا یہ عقیدہ ہے۔ فرض کرو تمہارا ایک ایسے انسان سے سابقہ پڑتا ہے جو ان تمام جبلتوں کی بوٹ ہے جو حیوانی درجہ کا پتہ دیتی ہیں جن کو آپ ارتقا کی گزشتہ منزلوں پر نظر ڈال کر بھی سمجھ سکتے ہیں۔ ایسے انسان کے ساتھ بھلائی کرنے کی گنجائش بہت کم ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ ہر بھلائی اس کی تدبیر کا پہلو رکھتی ہے۔ اب ذرا تھوڑی دیر کے لئے فرض کر لیجئے کہ وہ ترغیبات و جہانوں کے بجائے ایسے محرکات کا مجموعہ ہے جو اسے ابدیت کی طرف کھینچتے ہیں تو آپ دیکھیں گے کہ مادی اغراض ایسی ضمنی اور معمولی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں کہ ان کی جانب کچھ اعتنا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وہ آپ سے آپ درست ہوتے جاتے ہیں۔ انسان پرستی ایک ایسی نصیحت بن سکتی ہے جہاں انسان کے فرائض، مذہبی فرائض کے جوش و خروش کے ساتھ ادا کئے جاتے ہوں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب عالم انسانی کے اندر جوہر کے قابل سمجھیں۔ انسان پرستی (HUMANISM) بھی دہریت کی قلب اہیت

وہ کینیڈیشن کا ہم خیال ہے کہ "نیک آدمی آسمان زمین کے ساتھ مل کر منٹ بناتا ہے۔"

۲۷۰۔ دہریت کی ایک خوبی یہ بتائی باقی ہے کہ وہ ہماری مذہب پرستی کی توضیح

کر سکتی ہے لیکن سری حقیقت جس کا نظریہ ہم پیش کر رہے ہیں وہ انسان کی دہری رجحانات کی تشریح یوں کرتی ہے کہ حیات کے پیٹنگ کا ایک رخ دہریت ہی کی جانب جاتا ہے۔

لیکن یہاں ہمارے پیش نظر دہریت کا ایجابی پہلو ہے نہ کہ سلبی۔ یہ کہنا چاہتے دہریت کی قلب ماہیت ہے جو فطرت طبعی کو کائنات کا ایک صوبہ بنا کر اسے اور وسیع بنا دیتی ہے۔

فطرت کا یہ تصور اسی وسیع پہاڑ کا ہے جیسا نفس کا تصور۔ یہ کوئی ریاضی کی اسکیم

نہیں ہے جو کسی قانون کے مطابق غیر متناہی زمان و مکان میں دائروں میں گھومتی ہو۔ یہ لا انتہا

ہے اور اپنی ایک داخلی حیات رکھتی ہے۔ "حقیقت فطرت کے نفوذ میں اس کا سارا مفہوم آجاتا

ہے۔ اگر فطرت کو آپ ٹیلنگ، بروئیہ یا راس کی نظر سے دیکھیں اور اس کے باطن کو ذرا سے

شروع کر کے اوپر کے درجات پر جانے کے بجائے شعور کے نقطہ آغاز سے ہر سمت نظر ڈالیں

تو فطرت کے تمام قوانین آپ کو نایات اور معانی کے مظاہر نظر آئیں گے اور فطرت

اپنی وسیع "عدم شخصیت" کی بنا پر اس مطلق العنانی کے الزام سے بھی مبرا معلوم ہوگی جس کا داغ

ان تصورات میں نمایاں ہے جو نفس اور خدا کے مطلق ہم موافقہ اپنے ذہن میں قائم کرتے ہیں۔

چنانچہ ڈانٹے اپنی نظم الفروزی ملونین کی سزا کو ٹیل کے پیرایہ میں من جانہ لٹد

دکھاتا ہے۔ یہ اس کی ٹیل کا صورتی پہلو ہے لیکن نظم کے گہرے مفہوم میں ان رد و جوں

کے مقدرات کوئی من مانی یا رسمی بات نہیں بلکہ شاعر مختلف معائب، شرور یا مٹی خیر کی

داخلی منطق کی صورت گری کرتا ہے۔ وہ ان رد و جوں کی تقدیر کو ایک قانون قدرت کے

ماتحت سمجھتا ہے جو اہل ہنود کے کرم کے مشابہ ہے۔ یہ قانون تمام اخلاقی امتیازات پر عادی

اور بغیر کسی رویداد یا عادت کے کامل طور پر عدل کا حامل ہے۔ یہ تصور دہریت سے بھلا ہم شہ

ہے لیکن یہ دہریت ایک ایسی دہریت ہے جس کے نزدیک فطرت کی اندرونی مشین



# فرہنگ اصطلاحات

## A

AESTHETICS	جمالیات
AGNOSTIC	لا آوری
AGNOSTICISM	لا آوریت
ALTERNATION	تبادل
ANATOMY	تشریح بدن
ANTHROPOLOGY	بشریات
ATAVISM	رجعت پسندی
ATOM	ایٹم - ذرہ

## B

BEHAVIOR	کردار
BEHAVIORISM	کرداریت
BEATIFIC VISION	روایئے طوبانی
BIOLOGY	حیاتیات
BI-POLAR	دو قطبی
BI-FOCAL	دو ماسکی

ہے جو تصویریت ہے۔

۲۲۔ اس نظریہ سے علییت بڑھتی پوری روشنی پڑتی ہے۔ کیونکہ دنیا کا وہ نامکمل حصہ جس میں انسانی ارادہ کو ایک اعتقاد کی حیثیت سے اپنے جوہر دکھانا ہیں، وہ اس میدان سے بہت وسیع ہے جس کا مرقع تصویریت پیش کرتی ہے۔ موجودہ حیات انسانی آزاد، مقدس اور غیر فانی نہیں ہے، اس کو آزاد، مقدس اور غیر فانی بنانے کی ضرورت ہے۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اپنی تقدیر کے ہم خود کا تب ہیں۔ انسانی حدود کے باہر بھی ہماری تقدیر ویسی ہی بنے گی جیسا ہمارا اعتقاد ہے اور جیسا ہم اس کو بنانا چاہتے ہیں

DIALECTICS

کلامیات و جدلیات

DIMENSIONS (THREE)

ابعاد و ثلثه

DUALISM

ثنویت

## E

ECONOMICS

معاشیات

EMPIRICISM

تجربیت

EMERGENTS

خارجات

ELECTRON

برقیہ

ENERGY

توانائی

EVOLUTION

ارتقاء

EMERGENT EVOLUTION

ارتقاء خارجی یا فحائی

CREATIVE //

ارتقاء تخلیقی

EXPERIMENTALISM

اعتباریت

ENTELECHY

انطلاق

EPISTEMOLOGY

علمیات

ELAN VITAL

جوش حیات

ETHICS

اخلاقیات

ENERGISM

توانانیت

EQUATION

مساوات

DIFFERENTIAL EQUATION

تقریبی مساوات

## C

CAUSE	علت
EFFICIENT CAUSE	علت فاعلی
EINAL	علت غائی
CALCULUS	احصا
DIFFERENTIAL CALCULUS	تفرقی احصا
INTEGRAL	تکلیلی احصا
INFINITESIMAL	صفاری احصا
GRIMINOLOGY	جرمیات
CELL	خلیه - جمع خلایا
CONVECTION CURRENT	حلی رو
CONSTANTS	مقادیر ثابتہ
CONTINUUM	مسلطہ
COSMOLOGY	کونیات
CONVERGENCE	سمٹاؤ
CONNOTATION	تضمین
CONSERVATION OF ENERGY	دوام توانائی
CUBE	کعب

## D

DEDUCTION	قیاس
DENOTATION	تعبیر

IDENTICAL

ماثل

## M

METABOLISM

استحار

MATERIALISM

مادیت

MOLECULE

سالمه

'MASS

کمیت

MUTATION

انقلاب نوعی

MYTH

اسطوره

MONISM

وحدیت

MONAD

جوهر واحد (موناد)

MYSTICISM

سیریت

METAPHYSICS

مابعدالطبیعیات

## N

NITROGEN

شورین، نائترودجن

NEBULA

سحابیه

NEGATIVE

سلبی

## O

'ORGANISM

نامیه

ONTOLOGY

کنهیات

ORBIT

مدار

OPTIMISM

رجائیت

## F

FLY- WHEEL

آرپیها

FOCUS

اسک - فوکس

## G

GERM

جرثومه - جرم

GRANULAR

دانه دار

GLAND

غدد

ENDOCRINE GLAND

اندرونی غدد

ADRENAL "

غدد فوق الکلی

INTERSTITIAL "

غدد خلالي

THYROID "

غدد درقی

## H

HYPOTHESIS

مفروضه

HUMANISM

انسان پرستی

## I

INSTINCT

جبلت

IDEALISM

تصویریت

IMPRESSION

ارتام

INSTRUMENTALISM

آلیت

INTUITIONISM

وجدانیت

INDUCTION

استقرا

QUALITY

کیفیت

QUANTITY

کمیت

## R

RESPONSE

جوابی حرکت، رد عمل

RADIANT ENERGY

شعاعی توانائی

RELATIVITY

اضافیت

REALISM

حقیقت

## S

STIMULUS

بہج

SENSATION

احاس

SUBSTANCE

جوہر

SCEPTICISM

تشکیک

SELF

ذات، نفس

SOLIPSISM

نفسیت

SPIRITUALISM

روحیت

SUB-ATOMIC

تحت ذری

SECRETION

افراز

## T

TROPISM

تحریک

TELEOLOGY

غایات

TERM

جبر

OXIDATION

تکسید

OBJECTIVE

معروضی

OBVERSION

تعدیل

OBJECTIVISM

معروضیت

## P

PRAGMATISM

عملیت، نتائجیت

PHYSIOLOGY

عضویات

PROTOPLASM

نخزماہ

PROTON

برق مثبت کی اکائی

PESSIMISM

یاسیت - قنوطیت

POSITIVISM

ایجابیت

PROPOSITION

قضیہ

PLATONIC IDEAS

افلاطونی اعیان

PARALLELISM

متوازیت

PLURALISM

کثرت

PATHOLOGY

مرضیات

PREMISS

مقدمہ

MAJOR PREMISS

مقدمہ کبریٰ

MINOR

"

مقدمہ صغریٰ

## Q

QUANTUM THEORY

نظریہ مقادیر برقیات



# فلسفہ پر اردو میں منتخب کتابوں کی فہرست

مطبوعہ سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

- |                             |                                |
|-----------------------------|--------------------------------|
| از مولوی عبدالباری ندوی     | (۱) مقدمہ مابعد الطبیعیات      |
| از مرزا محمد ہادی ✓         | (۲) فلسفہ اسلام                |
| از پنڈت شیو موہن لال        | (۳) تاریخ ہندی فلسفہ           |
| از مولوی عبدالباری ندوی     | (۴) طریق اور تفکرات            |
| از مولوی احسان احمد         | (۵) حکایت فلسفہ                |
| از ڈاکٹر سید وحید الدین ✓   | (۶) قرون وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ |
| از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم    | (۷) تاریخ فلسفہ جدید           |
| از مولوی عبدالحق عادی       | (۸) الملل والنحل               |
| از مولوی احسان احمد         | (۹) اصول فلسفہ ہنود            |
| از مولوی عبدالباقی ندوی     | (۱۰) فلسفہ تائجیت              |
| از مرزا محمد ہادی ✓         | (۱۱) مفتاح الفلاسفہ            |
| از ڈاکٹر میر ولی الدین      | (۱۲) فلسفہ کی پہلی کتاب        |
| از ڈاکٹر میر ولی الدین      | (۱۳) تاریخ فلاسفۃ الاسلام لطفی |
| از نواب معشوق یار جنگ بہادر | (۱۴) ابن رشد و فلسفہ ابن رشد   |
| از ڈاکٹر میر ولی الدین      | (۱۵) مقدمہ فلسفہ حاضرہ         |
| از مولوی محمد معین الدین    | (۱۶) مسائل فلسفہ               |
| از مولوی سید مناظر الحسن    | (۱۷) اسفار اربعہ ملا صدرا      |

۳۶۴

U

UTILITARIANISM

افادیت

UNIVERSALS

کلیات

V

VELOCITY

✓ حرکت

VITALISM

حیاتیت

---

- (۳۹) اخلاقیات از مولوی عبدالباری  
 (۴۰) اقامت از مولوی معتمدولی الرحمن  
 (۴۱) فیڈرس، لائیس اور پروٹانورس از مرزا محمد ہادی  
 (۴۲) جمہوریہ افلاطون از مرزا محمد ہادی  
 (۴۳) تاریخ اخلاقیات از مولوی احسان احمد  
 (۴۴) تاریخ اخلاقیات از مولوی احسان احمد  
 (۴۵) علم الاخلاق از مولوی احسان احمد

### مطبوعہ انجمن ترقی اُردو

- (۱) فلسفہ جذبات از مولانا عبدالماجد دریابادی  
 (۲) بقول زردشت از ڈاکٹر منصور احمد  
 (۳) تنقید عقل محض از ڈاکٹر سید عابد حسین  
 (۴) فلسفہ اجتماع از مولانا عبدالماجد دریابادی  
 (۵) تاریخ اخلاق یورپ از مولانا عبدالماجد دریابادی  
 (۶) داستان دانش از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
 (۷) مکالمات افلاطون از ڈاکٹر سید عابد حسین  
 (۸) نفسیات افواہ از مولوی معتمدولی الرحمن

### مطبوعہ معارف پریس اعظم گڑھ

- (۱) مبادی فلسفہ از مولانا عبدالماجد دریابادی  
 (۲) فہم انسانی از مولوی عبدالباری ندوی  
 (۳) مبادی علم انسانی از مولوی عبدالباری ندوی  
 (۴) برکے از مولوی عبدالباری ندوی

- (۱۸) حکمت الاشراق
- (۱۹) فصوص الحکم
- (۲۰) تاریخ فلسفہ
- (۲۱) تاریخ فلسفہ
- (۲۲) مختصر تاریخ فلسفہ یونان
- (۲۳) اصولِ نفسیات
- (۲۴) نفسیاتِ جنون
- (۲۵) اصولِ نفسیات
- (۲۶) دستورِ نفسیات
- (۲۷) معاشرتی نفسیات
- (۲۸) اساسِ نفسیات
- (۲۹) نفسیاتِ عضوی کی پہلی کتاب
- (۳۰) مقدمہ نفسیات متقابلہ
- (۳۱) مبادی علم النفس
- (۳۲) حدیقہ نفسیات
- (۳۳) بنیادِ نفسیات
- (۳۴) نفسیاتی اصول
- (۳۵) جدتِ نفسیات
- (۳۶) منطق
- (۳۷) مفتاح المنطق
- (۳۸) کتاب اخلاق نقویا جس
- از مرزا محمد ہادی ✓
- از مولوی محمد عبد القدیر ✓
- از مولوی احسان احمد
- از ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم
- از ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم
- از مولوی معتمد ولی الرحمن
- از مولوی احسان احمد
- از مولوی احسان احمد
- از مولوی احسان احمد
- از مرزا محمد ہادی ✓
- از مولوی معتمد ولی الرحمن
- از مولوی معتمد ولی الرحمن
- از مولوی معتمد ولی الرحمن
- از مرزا محمد ہادی
- از مولوی عبد الباقی ندوی
- از مولوی احسان احمد
- از مولوی معتمد ولی الرحمن
- از مولوی احسان احمد
- از مولانا عبد الماجد دریابادی
- از مرزا محمد ہادی
- از مرزا محمد ہادی ✓



- (۵) مکالمات بریکے  
از مولانا عبد الماجد دریا بادی
- (۶) مقالہ روسو  
از ظفر حسین خاں
- (۷) تصوف اسلام  
از مولانا عبد الماجد دریا بادی
- مطبوعہ ہندوستانی ایکڈمی، یو پی۔ الہ آباد
- (۱) فلسفہ نفس  
از مولوی ضامن نقوی
- (۲) ہم آپ  
از مولانا عبد الماجد دریا بادی
- مطبوعہ مکتبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی
- (۱) نفسیات عنفوان شباب  
از ڈاکٹر سید عابد حسین
- مطبوعہ نول کشور پریس لکھنؤ
- (۱) ذہنی امتحانات  
از ظفر حسین خاں
- دیگر متفرق کتب فلسفہ
- (۱) فلسفہ برگساں  
از میر حسن الدین
- (۲) شو بن ہار  
از جنوں گورکھپوری
- (۳) تاریخ جمالیات  
از جنوں گورکھپوری
- (۴) ابطال مادیت  
از ڈاکٹر میر ولی الدین
- (۵) مقدمہ مابعد الطبیعیات  
از ڈاکٹر میر ولی الدین
- (۶) قنوطیت  
از ڈاکٹر میر ولی الدین
- (۷) الحیات والموت فی فلسفہ الاقبال  
از محمد حسن الاعظمی
- (۸) فلسفہ محمد  
از ڈاکٹر اقبال
- (۹) فلسفہ کی پہلی کتاب  
از ڈاکٹر میر ولی الدین
- (۱۰) نفسیات خواب  
از مولوی متعنفد ولی الرحمن